

ذخائر العرب

٣٧

تَهَافُتُ التَهَافُتُ

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

الجزء الثاني



دار المعارف

تہافت التہافت

دخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

القاضي أبي الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

الجزء الثاني

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا

الطبعة الرابعة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

المسألة الرابعة *

فى بيان عجزهم - وفى نسخة « فى تعجزهم » -
عن الاستدلال على وجود - وفى نسخة « عن
إثبات » - صانع العالم - وفى نسخة « الصانع للعالم »
وفى أخرى « الصانع تعالى » وفى رابعة « الصانع » -

١٠٤ - قال أبو حامد :

فنقول - وفى نسخة بدون عبارة « فنقول » - : الناس فرقان :

فرقة أهل الحق : وقد رأوا :

أن العالم حادث .

وعلموا ضرورة ، أن الحادث لا يوجد بنفسه - وفى نسخة « لا يوجد نفسه » -

فافتقر إلى صانع ، فعقل - وفى نسخة « فيعقل » - مذهبه فى القول بالصانع .

وفرقة أخرى : وهم - وفى نسخة « هم » - الدهرية ، وقد - وفى نسخة « قد » -

رأوا أن العالم قديم - وفى نسخة « رأوا العالم قديماً » - كما هو عليه ، ولم
يثبتوا له صانعاً .

ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

• • •

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك - وفى نسخة بدون

عبارة « مع ذلك » - صانعاً .

وهذا المذهب بوضعه ، متناقض لا يحتاج فيه - وفى نسخة بدون عبارة

« فيه » - إلى إبطال ، وفى نسخة « إلى البرهان » - .

[١٠٤] - قلت : بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد ،

أكثر من المذهبين جميعاً .

* وفى نسخة « مسألة » وفى أخرى « المسألة » فقط .

وذلك أن الفاعل قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » -
يلقى صنفين :

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه .
وهذا إذا تم كونه ، استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت
عن البناء .

والصنف الثاني : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ،
لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به .
وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول .
أعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول .

- وفي نسخة « ذلك المفعول » - وإذا وجد ذلك .
- وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - الفعل وجد المفعول
- وفي نسخة « ذلك المفعول » - أى هما معاً .
وهذا الفاعل أشرف ، وأدخل في باب الفاعلية من الأول ؛
لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه
والفاعل الآخر يوجد مفعوله ، ويحتاج ^(١) إلى فاعل آخر يحفظه
بعد الإيجاد .

وهذه حال المحرك :
مع الحركة .

والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة .
فالفلاسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - لما كانوا يعتقدون
أن الحركة فعل الفاعل .
وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة .
قالوا :

إن الفاعل للحركة ، هو الفاعل للعالم .
وأنه ؛ وفي نسخة « فإنه » - لو كف فعله طريقة عن - وفي

(١) أى ذلك المفعول .

نسخة « العين » - عن التحريك ، لبطل العالم .
فعملوا قياسهم هكذا :

العالم - وفي نسخة « العامل » - فعل ، أو شيء وجوده تابع
لفعل .

وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده .

فانتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده .

فن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم ، حادثاً
قال : العالم حادث عن فاعل قديم .

ومن كان فعل القديم عنده قديماً ، قال :

العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً .
وفعله قديم :

أى لا أول له ، ولا آخر .

لا أنه موجود قديم بذاته - وفي نسخة « بذاته قديم » - كما
تخيل لمن يصفه بالقدم - وفي نسخة « بالعدم » -

[١٠٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - مجيباً عن

الفلاسفة : فإن قيل : نحن إذا قلنا :
للعالم صانع .

لم نعن - وفي نسخة « نرد » - به فاعلاً مختاراً يفعل - وفي نسخة « الفعل » -
بعد أن لم يفعل ، كما نشاهد - وفي نسخة « نشاهدها » وفي أخرى « نشاهده » -
في أصناف الفاعلين :

من الخياط ، والنساج ، والبناء .

بل نعن به علة العالم ونسميه (المبدأ الأول) .

على معنى أنه لا علة لوجوده .

وهو علة لوجود - وفي نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » - غيره .

فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل .

وثبت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القاطع — وفي نسخة
« القطعى » — على قرب ، فإننا نقول :

العالم موجود ، وكل موجود — وفي نسخة « العالم وموجوداته » —
إما أن يكون له علة .
أو لا علة له .

فإن كان له علة ، فتلك العلة :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

وكذلك — وفي نسخة « وكذا » — القول في علة العلة :

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية — وفي نسخة « النهاية » — وهو محال .

ولما أن — وفي نسخة « أو » — ينتهى إلى طرف . فالأخير علة أولى — وفي نسخة
« أولية » — لا علة لوجودها — وفي نسخة بدون عبارة « لا علة لوجودها » — فنسميه
وفي نسخة « فنسميها » — المبدأ الأول .

وإن — وفي نسخة « فإن » — كان العالم موجوداً بنفسه ، لا علة له ، فقد ظهر
المبدأ الأول ؛ فإننا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو — وفي نسخة « فهو » —
ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد
يمنعه ، فيظهر — وفي نسخة « فيعرف » — بطلانه بالنظر — وفي نسخة « بنظر » —
في صفة المبدأ .

ولا يجوز أن يقال :

إنه سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس ، أو غيره .

لأنه جسم ؛ والجسم مركب — وفي نسخة « واحد لكون الجسم مركباً » — من
هوى وصورة — وفي نسخة « الصورة والهوى » —
والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

وذلك يعرف بنظر ثان .
والمقصود أن موجود آ لا علة لوجوده ثابت بالضرورة ، والاتفاق .
وإنما الخلاف في الصفات ، وهو الذى نعينه بالمبدأ الأول .

• • •

[١٠٥] - قلت : هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم
العلة يقال باشتراك الاسم ، على العلل الأربع :
أعنى : الفاعل ، والصورة .
والهيوئى ، والغاية - وفى نسخة
« المادة ، والفاعلة ، والصورة ، والغاية » -
وفى أخرى « المادة والصورة والفاعل والغاية » -
ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلاً ؛
فإنهم كانوا يسألون عن أى علة أرادوا بقولهم :
إن العالم له علة أولى - وفى نسخة « أولية » وفى أخرى « أولاً » -
فلو قالوا : أردنا بذلك :
السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال .
ومفعوله هو فعله .

• لكان - وفى نسخة « لكان هذا » ؛ جواباً صحيحاً على
مذهبهم - على ما قلناه - غير معترض عليه .
ولو قالوا : أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ،
وكذلك لو - وفى نسخة بدون عبارة « قالوا أردنا به السبب المادى
لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو » - قالوا : أردنا به السبب الصورى
لكان أيضاً - وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » - معترضاً ، إن
فرضوا صورة العالم قائمة به .
وإن قالوا ؛ أردنا صورة مفارقة للمادة ، جرى قولهم على مذهبهم .

وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير
جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به .
وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً
أيضاً على أصولهم .
وإذا كان الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح أن
يجعل جواباً للفلاسفة ؟

* * *

(١٠٦) - وقوله :

(ونسبته - وفي نسخة « وتسميه » - المبدأ الأول على معنى أنه لاعلة لوجوده
وهو علة لوجود - وفي نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » - غيره .

[١٠٦] - كلام أيضاً مختل - وفي نسخة « مخيل » - فإن
هذه التسمية تصدق : على الفلك الأول .
او على السماء بأسرها .
وبالحكمة : على أى نوع كان من الموجودات ؛ إذا فرض
لاعلة له :

ولا فرق بين هذا الاعتقاد ، واعتقاد الدهرية .

* * *

[١٠٧] - وقوله - وفي نسخة « وقولهم » - عنهم أيضاً :

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم - وفي نسخة « ويقوم » - عليه البرهان
القاطع - وفي نسخة « القطعى » - على قرب .
(١٠٧) - كلام مختل أيضاً ؛ فإنه - وفي نسخة « فأن » -
يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ، ويبين أن في كل واحد
- وفي نسخة « واحدة » - منها ، أولاً ، لاعلة له .
اعنى : أن العلل الفاعلية ترتقى إلى فاعل أول .
والصورية ، إلى صورة أولى .

والمادية إلى مادة - وفي نسخة « مادية » - أولى .
والغائية إلى غاية أولى .

ويبقى - وفي نسخة « وينبغى » - بعد هذا ، بيان أن هذه
العلل الاربع - وفي نسخة « الأربعة » - الأخيرة ترتقى إلى علة
أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكماء عنهم .
وكذلك القول الذى أتى به فى بيان أن ههنا علة أولى ، كلام مختل .

[١٠٨] - وذلك أن قوله :

فإننا نقول : العالم وموجوداته - وفي نسخة « العالم موجود ، وكل موجود » -
إما أن يكون له علة .
أو لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة « علة له » - إلى آخر قوله .

[١٠٨] - وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم .

وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -
هو من جهة ما ، عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » -
ممتنع ، ومن جهة ما - وفي نسخة بدون « ما » - واجب عند
الفلاسفة وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات ، إن
- وفي نسخة « و » - كان المتقدم منها شرطاً فى وجود المتأخر
وغير - وفي نسخة بدون عبارة « وغير » - ممتنع عندهم ،
إذا كانت بالعرض ودورا .

وإذا - وفي نسخة « إذا » وفى أخرى « إذ » وفى رابعة « وأما »
« إذا » - لم يكن المتقدم - وفي نسخة « فساد المتقدم » - شرطاً فى
وجود المتأخر .

وكان هنالك فاعل أول ، مثل :

وجود المطر عن الغيم - وفي نسخة « والغيم » -
والغيم عن البخار .

والبخار عن المطر - وفي نسخة « البحر » .

فإن هذا يمر عندهم دوراً - وفي نسخة بدون كلمة « دوراً » -
إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - لكن ذلك ضرورة
- وفي نسخة « ضرورى » وفي أخرى « بضرورة ذلك » - بسبب ؛
- وفي نسخة « لسبب » - أول .

وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية - وفي نسخة
« النهاية » - لأن وجود المتقدمات عندهم فى أمثال هذه ، ليس
هو شرطاً فى وجود المتأخرات ، بل ربما كان الشرط فساد بعضها .
وأمثال هذه العلل ، هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية - وفي
نسخة « أولى أزلى » - تنتهى الحركة إليها فى علة من هذه العلل ،
فى وقت حدوث المعلول الأخير .

مثال ذلك : أن سقراط إذا ولد أفلاطون ؛ فإن المحرك الأقصى
للتحريك عندهم ، فى حين توليده إياه ، هو :

الفلك .

أو النفس .

أو العقل .

أو جميعها .

أو البارى سبحانه .

ولذلك ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - يقول أرسطو :

إن الإنسان يولده إنسان - وفي نسخة « الإنسان » -

والشمس .

— وفي نسخة بدون عبادة « والشمس » —
 ويبيّن — وفي نسخة « ويبيّن » وفي أخرى « وتبين » — أن
 الشمس .

— وفي نسخة بزيادة « وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى
 ان — ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدىء الأول .
 فإذا ن ليس الانسان الماضى شرطاً في وجود الانسان الآتى .
 كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة ، في أوقات
 متتابعة ، بآلات مختلفة .
 وصنع تلك الآلات بآلات .
 وتلك بآلات آخر .

فإن كون هذه الآلات بعضها عن بعض ، هو بالعرض ،
 وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع إلا الآلة — وفي نسخة
 « آلات » وفي أخرى « الآلات » — الأولى ، أعنى المباشرة
 — وفي نسخة « الباشرة » — .

فالأب ضرورى في كون الابن ، كما أن الآلة التى يباشر
 بها — وفي نسخة بدون عبارة « بها » — المصنوع ضرورية في كون
 المصنوع .
 وأما الآلة ، التى صنع بها تلك الآلة :

فهى ضرورية في كون الآلة — وفي نسخة « آلات » وفي
 أخرى « الآلات » — المباشرة .

وليست ضرورية في كون المصنوع الذى صنع ، إلا بالعرض .
 ولذلك — وفي نسخة « وكذلك » — ربما كان فساد الآلة المتقدمة
 شرطاً في وجود المتأخرة ، إذا فعل المتأخرة ، من مادة المتقدمة

مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد .
 بتوسط كونه نباتاً
 والنبات منياً .
 أو دم طمث .
 وقد تقدم القول في هذا .

* * *
 وأما التي تجوز مرور العلل إلى غير نهاية - وفي نسخة
 « النهاية » - بالذات ، فهي الدهرية .
 ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة - وفي نسخة
 « فاعلية » - ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة .

[١٠٩] - وقوله :

وإن كان العالم موجوداً بنفسه ، لا - وفي نسخة « ولا » - علة له ، فقد
 ظهر المبدأ الأول .

[١٠٩] - يريد : أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول
 لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة فقد ظهر المبدأ الأول ، يريد أن
 الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول ، لا علة له « - وإنما
 اخلافهم في هذا المبدأ :

فالدعريون يقولون : إنه الفلك الكلى .
 وغير الدهريين يقولون ، إنه شيء خارج عن الفلك وإن
 الفلك معلول .

وهولاء فرقان - وفي نسخة « الفرقان » -
 فرقة : تزعم أن الفلك فعل محدث .
 وفرقة : تزعم أنه فعل قديم .

* * *

[١١٠] - ولا كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم - وفي نسخة بدون عبارة « ولا كان . . . وغيرهم » - قال :
نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد
يمنعه .

[١١٠] - يريد : أن النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر
له ، واحد ، كما أن النظام الذى فى الجيش يظهر منه أن المدبر له
واحد ، وهو قائد الجيش ، وهذا كله كلام صحيح .

* * *

[١١١] - وقوله :

ولا يجوز أن يقال : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - :

سواء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس - وفي نسخة « شمس واحد » -

أو غيره .

لأنه جسم ، والجسم مركب من هيولى وصورة - وفي نسخة « الصورة والهيولى » -
والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

[١١١] - قلت : أما قوله :

إن كل جسم مركب من هيولى وصورة ، فليس هو - وفي
نسخة « فليست هو » وفي أخرى « فليس هذا » - مذهب الفلاسفة
فى الجرم - وفي نسخة « الجسم » - السماوى ؛ إلا أن يكون هنالك
هيولى باشتراك الاسم .

وإنما هو شيء انفرد به ابن سينا^(١) ؛ لأن كل مركب عندهم

من :

هيولى وصورة .

(١) شيء مما انفرد به ابن سينا .

محدث مثل حدوث البيت والخزانة .

والسواء ليست عندهم محدثة - وفي نسخة « بمحدث » -
بهذا النوع من الحدوث .
[ولذلك سموها أزلية :
أى أن وجودها مع الأزلى .

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى ، كان
ما ليس بفساد ليس بذى هيولى . بل هو معنى بسيط .

ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام لما لزم أن تكون
مركبة من هيولى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واحد فى الوجود ،
كما هو فى الحس .

فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهيولى هى
الجسم .

فالجسم السماوى لما كان لا يفسد ، دل - وفي نسخة
« دلت » - على :

أن الهيولى فيه هى الجسمية الموجودة بالفعل .

وأن النفس التى - وفي نسخة « الذى » - فيه ليس لها قوام
بهذا الجسم ؛ لأن هذا الجسم ليس يحتاج فى بقاءه إلى النفس
كما تحتاج أجسام الحيوانات . وإنما تحتاج إلى النفس ، لأن
من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل من
ضرورته - وفي نسخة « من ضروريته » - أن يكون بالحالة الأفضل
والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة .

والأجرام السماوية لاختلاف - وفي نسخة « لا اختلاف » -
عندهم أنه ليس فيها - وفي نسخة « فيه » - قوة الجوهر ؛ فليست

ضرورة ذات مادة ، كما هي الأجرام الكائنة - وفي نسخة
« كما هي الأجرام السماوية » وفي أخرى « كما هي الأجرام
الكائنة الفاسدة » -

فإما أن تكون كما يقول « ثامسطيوس » - وفي نسخة
« ثمطيوس » - صوراً .

ولما أن يكون لها مواد باشتراك .

وأنا أقول - وفي نسخة « ولنا نقول » وفي أخرى بدون العبارتين -

ولما أن تكون هي المواد نفسها .

أو تكون - وفي نسخة « وتكون » - مواد حية بذاتها ، لا حية

- وفي نسخة « لاحياة » - بحياة .

* * *

[١١٢] - قال : أبو حامد : والجواب من وجهين - وفي نسخة بزيادة « إلى قوله :

المتقدمة بالذكر » وفي أخرى « إلى قوله بعد هذه المسألة » -

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبهم - وفي نسخة « مذهبكم » - أن تكون

أجسام العالم قديمة كذلك - وفي نسخة « لذلك » - وفي أخرى بزيادة « كلها » -

لا علة لها .

وقولهم - وفي نسخة « وقولكم » - : إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل

- وفي نسخة « سيبطل » وفي أخرى « فيبطل » وفي رابعة « يبطل » - ذلك عليهم

- وفي نسخة « عليكم » - :

في مسألة التوحيد .

وفي نبي الصفات .

بعد هذه المسألة المتقدمة - وفي نسخة « المتعدية » - الذكر - وفي نسخة

« بالذكر » -

[١١٢] - قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - يريد

أنهم :

إذا لم يقدرُوا أن يثبتوا الوجدانية .

ولا قدرُوا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم .

لأنهم إذا لم يقدرُوا على نفي الصفات ، كان ذلك - وفي نسخة « ذكر » - الأول عندهم ذاتاً بصفات . وما كان على هذه الصفة - وفي نسخة بدون كلمة « الصفة » - فهو :

جسم أو قوة جسم

لزمهم^(١) - وفي نسخة « فلزمهم » وفي أخرى « ولزمهم » - أن يكون الأول التي^(٢) لا علة لها - وفي نسخة « له » - هي الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية .

* * *

وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه - وفي نسخة « حكماء » - عن الفلاسفة .

والفلاسفة - وفي نسخة بدون عبارة « والفلاسفة » -

ليس يحتجون على وجود الأول الذي لا علة له بما نسبته إليهم من الاحتجاج .

ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد .

ولا - في نسخة « لا » بدون « الواو » - عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول ، وستأتى هذه المسألة فيما بعد - وفي نسخة بدون عبارة « فيما بعد » -

* * *

(١) جواب قوله (إذا لم يقدرُوا) .

(٢) كذا في الأصول ، فهل يمكن أن يكون الموصوف جميعاً حتى يصح وصفه ؛ (التي) ؟

[١١٣] — قال أبو حامد :

الوجه — وفي نسخة « والوجه » وفي أخرى بدون العبارتين — الثاني : وهو — وفي نسخة « وهو أن » — الخاص بهذه — وفي نسخة « لهذه » — المسألة ، هو أن يقال :

ثبت — وفي نسخة « ثبت » — تقديرأ — وفي نسخة « قد قدرنا » — أن هذه الموجودات لها علة ، ولكن لعل لها — وفي نسخة « لعلها » — علة ، ولعل العلة علة — وفي نسخة « علة كذلك » — وهكذا إلى غير نهاية — وفي نسخة « النهاية » — وقولهم — وفي نسخة « وقولكم » — : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم — وفي نسخة « منكم » وفي أخرى « لهم » وفي رابعة « لكم » — فإننا نقول :

عرقم ذلك ضرورة ، بغير وسط ؟
أو عرقموه بوسط ؟

ولا سبيل إلى دعوى الضرورة .

وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، يبطل — وفي نسخة « بطل » — عليكم — وفي نسخة بدون عبارة « عليكم » — بتجويز دورات — وفي نسخة « بتجويز حوادث » — لا أول لها .

وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فليس يبعد أن يكون بعضها علة لبعض — وفي نسخة « للبعض » — ؟ وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها .
كما أن الزمان السابق — له آخر وهو الآن الراهن — وفي نسخة بدون كلمة « الراهن » — ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهي ، وعدم التناهي ، فيلزمكم في — وفي نسخة « فيلزم هذا في » وفي أخرى « فيلزمكم » — النفوس البشرية المفارقة للأبدان ؛ فلماذا لا تنفى عنكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من نقطة ، إلى غير نهاية — وفي نسخة « النهاية » —

ثم كل إنسان إذا مات ، فقد بقيت — وفي نسخة « بقي » — نفسه ، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده .

وإن كان الكل بالتنوع واحداً .

فمعدنكم في الوجود ، في كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب لها بالطبع — وفي نسخة « لا بالطبع » — ولا بالوضع . وإنما نجعل نحن موجودات لا نهاية لها .

إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ، فإنها مرتبة بعضها فوق البعض .

أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات .

وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم — وفي نسخة « التحكم » — في الوضع ، ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

وليمّ — وفي نسخة « وبم » — تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها — وفي نسخة « لها عندكم » — لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل البعض ، فإن الأيام والليالي الماضية لا نهاية لها .

ولماذا قدرنا وجود نفس واحدة — وفي نسخة « واحد » — في كل — وفي نسخة بدون كلمة « كل » — يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود . أى بعضها بعد بعض — وفي نسخة « البعض » —

والعلة غائبان يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات ، لا بالمكان .

فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني ، فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي — وفي نسخة « الطبيعي » —

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفي نسخة « البعض » وفي أخرى بدون عبارة « بعضها فوق بعض » — بالمكان إلى غير نهاية — وفي نسخة بدون عبارة « إلى غير نهاية » — وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض — وفي نسخة « البعض » — بالزمان إلى غير نهاية — وفي نسخة « النهاية » — ؟

وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له — وفي نسخة بدون عبارة «لا أصل له» — ؟

[١١٣] — قلت :

قوله — وفي نسخة بدون عبارة «قوله» — : ولكن لعل لها — وفي نسخة «ولكن لعلتها» — علة ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية . إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل — وفي نسخة «بطل» — عليكم ، بتجويز دورات — وفي نسخة «حوادث» — لا أول لها . شك^١ قد — وفي نسخة «وقد» — تقدم الجواب فيه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوز — وفي نسخة «لا يجوزون» — عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له ، وتوجبها — وفي نسخة «ويوجبونها» — بالعرض من قبل علة قدّمة ، لكن إذا كانت مستقيمة ، ومعا ، ولا في مواد لا نهاية لها ، لا إذا كانت دوراً .

وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح^(١) ولا يقول به أحد من الفلاسفة .

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم . فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبيل هذا الوضع ، أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال — وفي نسخة «من قبل» — : أن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص ، وأنها باقية .

* * *

[١١٤] — وأما قوله :

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفي نسخة «البعض» — بالمكان

(١) اتهام لابن سينا ؟ أو للزّلال ؟

إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض - وفي نسخة - البعض - بالزمان - وفي نسخة « بالزيادة » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وفي نسخة بدون عبارة « وجوزوا موجودات . . . إلى غير نهاية » - عمل هذا إلا تحكم بارد ؟ - وفي نسخة زيادة « لا أصل له » - .

(١١٤) - فأن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً ؛ وذلك أن وضع الأجسام - وفي نسخة « أجسام » - وفي أخرى « أجساما » - لانهاية لها معا ، يلزم عنه أن يوجد لما - وفي نسخة « ما » - لانهاية له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - كل - وفي نسخة « كلا » - وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل .

والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من - وفي نسخة « عن » - وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وجود ما لانهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم .

[١١٥] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - أن يقال : كل واحد - وفي نسخة « واحدة » - من آحاد العلل إما أن تكون - وفي نسخة بدون عبارة « إما أن تكون » - : ممكنة في نفسها .

أو واجبة .

فإن كانت واجبة فليكن تفتقر إلى علة ؟

وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر - وفي نسخة « فيفتقر » - إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها .

(١١٥) - قلت : هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول من - وفي نسخة « ما » - نقله إلى - وفي نسخة « من » - الفلاسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - ابن سينا ، على أنه طريق خير من طريق - وفي نسخة « طرق » - القسما لأنهم زعم .

أنه من جوهر الموجود .
 وأن طرق - وفي نسخة « طريق » - القوم - وفي نسخة بزيادة « أنه » -
 من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين
 - وفي نسخة « أنهم » - ترى - وفي نسخة « يرون » - أن من المعلوم بنفسه ،
 أن الموجود ينقسم إلى :

ممكّن وضروري .

ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل .
 وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب - وفي نسخة « يوجب » -
 أن يكون الفاعل له واجب الوجوب .
 هذا هو اعتقاد المعتزلة ، قبل الأشعرية .

وهو قول جيد ليس فيه كذب^(١) إلا ما وضعوا - وفي نسخة
 بزيادة « فيه » - من أن العالم بأسره ممكن^(٢) - وفي نسخة بزيادة
 « وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل » - فإن هذا ليس معروفاً
 بنفسه .

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من
 الممكن . ما له علة ، كما ذكر - وفي نسخة « ذكره أبو حامد »
 وفي نسخة بزيادة « في قسمة الموجود » - .

وإذا سُمخ - وفي نسخة بزيادة « في قسمة الموجود » - في
 هذه التسمية - وفي نسخة « القضية » - لم تنته - وفي نسخة « تثبت » -

(١) المقام واضح في أنهم يريدون من (الكذب) في مثل هذه المواضع ، الخطأ ، لا تعمد الإخبار
 بما يخالف الواقع .

(٢) هذه مسألة من أخطر المسائل في فلسفة المسلمين ، بل وفي الفلسفة كلها فهل العالم بأسره ليس
 بممكن ؟ وإذا لم يكن بضه ممكناً ، فهو إذن واجب ، أعني : وجوباً بالذات . فهل في فلسفة المسلمين
 من يقول بذلك ؟ ومن هو ؟ وهل من يقول بذلك ولم يورد في مواضع أخرى ما يتعارض معه ؟ وهل من يقول
 بذلك يكون محققاً لله وحدة الوجود ؟ وهل وحدة وجود الواجب بما يقبل الخلاف بين طرفين يزعمان كلاهما أنهما
 على وفاق مع دينهم الذي هو الإسلام ؟ إن هذه موضوعات غير بيّنة تماماً في فلسفة المسلمين ، ولا عند المعتزتين
 بدراسة فلسفتهم .

به القسمة إلى مآراد ؛ لأن قسمة الموجود أولاً :

إلى ما له علة .

وإلى ما لا علة له .

ليس معروفاً بنفسه .

ثم ما له علة - وفي نسخة « ما لا علة له » - ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى .

فإن فهمنا منه الممكن الحقيقى أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفيض إلى ضرورى - وفي نسخة بدون عبارة « ولم يفيض إلى ضرورى » - لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - علة له - وفي نسخة « له علة » -

وإن فهمنا - وفي نسخة « فهمت » - من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - أن ما له علة ، فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة . وأن يمر ذلك إلى غير النهاية - وفي نسخة « نهاية » - فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود . إلا - وفي نسخة « لا » - أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

وأما إن عنى بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة الحقيقية . ولا يتبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة .

فيجب عن - وفي نسخة « عند » - وضع هذا أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلا - وفي نسخة « إلى » - أن يتبين أن الأمر فى الجملة الضرورية التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة .

[١١٦] - قال أبو حامد :

قلنا : لفظ الممكن ، والواجب ، لفظ مبهم . إلا أن :

يراد بالواجب ما لا علة لوجوده .

ويراد بالممكن ما لوجوده . علة .

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة - وفي نسخة « اللفظ » -

فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه .

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدي إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن يتقوم واجب

الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم

أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث . والزمان عندهم

قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهي ذوات - وفي نسخة « ذات » - أوائل .

والمجموع لا أول له .

فقد تقوم مالا أول له ، بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ،

ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة .

ولا يقال : للمجموع - وفي نسخة « إن للمجموع » - علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع - وفي نسخة

بدون عبارة « فكذلك يقال على كل واحد . . . يصدق على المجموع » - ؛ إذ

يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

وكل موضع عيّنهُ من الأرض - وفي نسخة بدون عبارة « من الأرض » - فإنه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل .

وكل واحد حادث بعد أن لم يكن ، أى له - وفي نسخة « لم يكن له » - أول ، والمجموع عندهم ما له ^(١) أول .

فتبين - وفي نسخة « فيتبين » - أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة - وفي نسخة بزيادة « المتغيرات » وفي أخرى « والمتغيرات » - فلا يتمكن من إنكار - وفي نسخة « إمكان » - علل لا نهاية لها .

ويخرج من هذا . أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا ^(٢) الإشكال .

وترجع فرقهم - وفي نسخة « قوطهم » - إلى التحكم المحض .
(١١٦) - قلت :

ومع أسباب ممكنة لا نهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له .

وأما وضع أشياء ضرورية ، لها علل غير متناهية : فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة ، وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة - وفي نسخة « طبيعية » - الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل - وفي نسخة « أن استعمل » وفي أخرى « يستعمل » - هكذا الموجودات الممكنة ، لا بد لها من علل تتقدم عليها .

فان كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل ، وممر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

(٢) أى بسبب هذا الإشكال .

(١) (ما) نافية ، لا موصولة .

وإن مر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -
لم يكن هنالك علة ، فلزم - وفي نسخة « لزم » - وجود
الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل .

فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية .

فإذا - وفي نسخة « فإن » - انتهى الأمر إلى علة « ضرورية
لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب

أو بغير سبب .

فإن كانت بسبب سئل أيضاً في - وفي نسخة « عن » -
ذلك السبب .

فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -
فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ،
فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب - وفي نسخة
بدون عبارة « ما وضع أنه موجود . . . ضروري بلا سبب » - أي
بنفسه . وهذا هو واجب الوجود ضرورة .

فهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج - وفي نسخة « أخرج » - المخرج الذي
أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه :

أحدها : أن الممكن المستعمل فيه ، هو باشتراك الاسم ،
وقسمة الموجود أولاً فيه :

إلى ما هو ممكن .

وإلى ما هو غير ممكن .

ليس بصحيح ، أعنى أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود .

[١١٧] - وأما قوله فى الرد على الفلاسفة :

فنقول : كل واحد ممكن على معنى - وفى نسخة بدون كلمة « معنى » -
أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن - وفى نسخة « يمكن » - على معنى - وفى نسخة بدون
كلمة « معنى » - أنه - وفى نسخة « أن » - ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة
- وفى نسخة بدون كلمة « خارجة » - منه - وفى نسخة بدون عبارة « منه » وفى
أخرى بدون عبارة « والكل ليس بممكن . . . خارجة منه » -

• • •

[١١٧] - يريد : وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون

بممكن الوجود ما له علة .

ويوجب الوجود ما ليس له علة .

قيل لهم : لا - وفى نسخة بدون كلمة « لا » - يمتنع على
أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها ، وتكون الحملة واجبة
الوجود ؛ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء
غير حكم الكل ، والجمع .

وهذا القول لا اختلال فيه من وجوه :

أحدها : أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية ، على
ما تقدم ، وسواء - وفى نسخة « سواء » - كانت العلل والمعلولات ،
من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضرورى ، على ما تبين
من قولنا .

والاختلال الذى لزم - وفى نسخة « يلزم » - ابن سينا فى هذا القول أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود :

إلى ممكن الوجود .

وواجب الوجود .

وعنيت - وفى نسخة « وعنيت » - بـ « الممكن الوجود » ما له علة
وبـ « الواجب » ما ليس له علة .

لم يمكنك أن - وفى نسخة بدون كلمة « أن » - تبرهن - وفى
نسخة « تبين » - على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم
عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التى لا علة
لها ، فتكون من جنس واجب الوجود ، لا سيما أنه يجوز عندكم
- وفى نسخة « عندهم » - أن يتقوم - وفى نسخة « يتقوم » - الأذى من
- وفى نسخة بدون كلمة « من » - أسباب لا نهاية لها ، كل واحد
منها حادث .

ولإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة - وفى نسخة
« لقسمة » - الموجود :

إلى ما لا علة له .

وإلى ما له علة

- وفى نسخة « إلى ما له علة ، وإلى ما ليس له علة » -

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شئ من
هذه الاعتراضات .

[١١٨] وقوله :

إن القسدماء يسلمون أنه قد يتقوم - وفي نسخة « يتقدم » - قديم مما لا نهاية - وفي نسخة « غاية » - له لتجوزهم دورات - وفي نسخة « ذوات » - لا نهاية لها .
[١١٨] - هو قول فاسد ؛ فأن هذا إنما يقال عليه اسم القديم ، مع القديم الذي هو واحد باشتراك .

* * *

[١١٩] ؛ وقوله :

فإن قيل : فهذا - وفي نسخة « هذا » - يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه - وفي نسخة - « أردناه » - فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال .

[١١٩] يريد أنهم إن أرادوا بـ « الواجب » ما لا علة له .

وبـ « الممكن » ما له علة .

فلا نسلم أنه يستحيل - وفي نسخة « مستحيل » - أن يتقوم - وفي نسخة « يتقدم » - ما ليس له علة . بعلة لا نهاية لها ؛ لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلة - وفي نسخة « العلة » - لا نهاية لها .

وإنزالكم واجب الوجود هي نتيجةكم التي رمت لإنتاجها .

* * *

[١٢٠] ؛ ثم قال (١) :

وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم - وفي نسخة « يتقدم » - القديم بالحوادث .

والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهى ذوات — وفى نسخة « ذات » —
أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم ما لا أول له بذوات — وفى نسخة « بدورات ذوات » — أوائل .
وصدق أنها — وفى نسخة بدون عبارة « أنها » — ذوات — وفى نسخة « ذات » —
أوائل — وفى نسخة « الأوائل » — على الآحاد .

ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة :

ولا يقال : للمجموع علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد . يلزم أن يصدق على المجموع — وفى نسخة
بدون عبارة « فكذلك يقال . . . » أن يصدق على المجموع « — إذ يصدق على كل
واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

• • •

[١٢٠] — يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له ؛
— وفى نسخة بدون عبارة « له » — بمعلولات غير متناهية ، كما
يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لا نهاية لها ؛ فإن الزمان عندهم
قديم ، وهو يتقوم بأزمنة محدثة .

وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة . والدورات التى تقوم
منها غير متناهية .

والجواب : أن الفلاسفة من أصولهم وجود — وفى نسخة بدون
كلمة « وجود » — قديم قائم — وفى نسخة بدون كلمة « قائم » —
من أجزاء محدثة من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس

إنكاراً - وفي نسخة «إنكار» - لهذا ؛ وإنما هذا من قول الدهرية .
 وذلك أن المجموع لا يخلو :
 أن يكون من أشخاص متناهية ، كائنة فاسدة .
 أو غير متناهية .
 فإن كان من متناهية ، فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد .

وإن كان من أشخاص غير متناهية ؛ فإن الدهرية تضع أنه ممكن . وواجب - وفي نسخة «أو واجب» - أن يكون المجموع أزلياً ، من - وفي نسخة بدون كلمة «من» - غير علة توجد عنه ^(١) وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك ، ويرون أن مثل هذه الأجناس ، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة ، أنه - وفي نسخة «لأنه» وفي أخرى بدون العبارتين - لا بد لها من سبب خارج من جنسها - وفي نسخة «من جهتها» - دائم أزلي ، هو الذي - وفي نسخة بدون كلمة «الذي» - من قبله استفادت هذه الأجناس الأزلية .

ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لا نهاية لها ، هي من قبل استحالة تقوم - وفي نسخة «تقدم» - القديم بما لا نهاية له .
 فهم يقولون :

إن كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل ^(٢) ،
 هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية .
 وأن السبب في أن ههنا أجساماً - وفي نسخة «أجناساً» -
 كائنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، أن ههنا موجوداً أزلياً
 بالجزء والكل ، وهو الجرم السماوى .

(١) هكذا في كل الأصول والظاهر أن تكون العبارة هكذا (من غير علة يوجد عنها) .
 (٢) هكذا في الأصل

والحركات التي لا نهاية لها ، إنما صارت أبدية بالجنس ، من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم السماوى .

وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا - وفي نسخة « لا » - فى الدهن فقط . وحركة الجرم السماوى إنما استفادت للدوام ، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء .

من قَبَل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى . ومن قَبَل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ، ويسكن حيناً ، من جهة ما هو متحرك ، كما يلنى ذلك فى المتحركات التي لدينا ،

* * *

ومذهب الناس فى الأجناس ثلاثة مذاهب - وفي نسخة « مذهب » -

مذهب : مَنْ يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد ، من قَبَل أنه متناهى الأشخاص .

ومذهب : مَنْ يرى أن - وفي نسخة « أنه » - من الأجناس ما هى أزلية ، أى - وفي نسخة بدون كلمة « أى » - لا أول لها ولا آخر - من قبل أنه - وفي نسخة « أن » - يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية . وهؤلاء قسمان :

قسم : قالوا : إن أمثال - وفي نسخة « أشخاص » - فى أخرى « أسماء » - هذه الأجناس إنما يصحح - وفي نسخة « صح » - لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له .

وهؤلاء هم الفلاسفة :

وقسم - : - وفي نسخة - « وقوم » - اعتقدوا أن وجود أشخاصها - وفي نسخة « أشخاص » - غير متناهية ، كاف في كونها أزلية ، وهم الدهرية .

فقف على هذه الثلاثة الآراء - وفي نسخة « الثلاثة آراء » - فجملة - وفي نسخة « بجملة » - الاختلاف هو راجع إلى هذه « الثلاثة الأصول - وفي نسخة « أصول » -

في كون العالم أزلياً ، أو غير - وفي نسخة « وغير » - أزلي وهل له فاعل ، أو لا فاعل له *
وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف .
وقول الدهرية طرف آخر .

وقول الفلاسفة متوسط - وفي نسخة « طرف متوسط » - بينهما وفي نسخة « بينها » -

* * *

وإذا تقرر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول : إن من يجوز عللاً لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى - وفي نسخة « أول » - قول كاذب ، بل الذي يظهر ضد هذا ، وهو أنه - وفي نسخة « أن » - من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها ، هي التي اقتضت وجوب - وفي نسخة « وجود » وفي نسخة بدونهما - علة أزلية ، من قبلها استفاد وجود - وفي نسخة « وجوداً » - ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - يجب أن تنتهي الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث - وفي نسخة « يحدث » - وهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القدم علة للحوادث ، وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه ، لا إله إلا هو .

[١٢١] قال أبو حامد - مجيباً عن الفلاسفة في الاعتراض

الذى وجهه عليهم :

فإن قيل : الدورات ليست - وفي نسخة « ليس » - موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل .

وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر في الوهم - وفي نسخة بزيادة « وجودها » -

وإن - وفي نسخة « فإن » - كانت المقدرات - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - بعضها عللاً لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض - وفي نسخة « يعرض » وفي أخرى « يعرض له » - ذلك في وهمه .

وإنما الكلام في الموجودات - وفي نسخة « الموجود » - في الأعيان ، لا في الأذهان .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يبقى إلا نفوس الأموات .

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية ، قبل التعلق بالأبدان .

وعند مفارقة - وفي نسخة « مفارقتها » - الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلاً من أن توصف بأنها - وفي نسخة « بأنه » - لا نهاية لها .

وقال آخرون : النفس تابعة - وفي نسخة « تابع » - للمزاج - وفي نسخة « للروح » - وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم .

فإذن لا وجود للنفوس - وفي نسخة « في النفوس » وفي أخرى « للنفس » - إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون - وفي نسخة « يصفون » - أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا في الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

• • •

ثم قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - :

والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه - وفي نسخة « أوردنا حله » - عن ابن سينا ، والغاربي ، والحققين منهم ، إذ - وفي نسخة « إذا » وفي أخرى

« وإذا » — حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين — وفي نسخة « والمفسرين » — من الأوائل .

• • •

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع كل — وفي نسخة « في كل » — آن شيء يبقى ؟ أم لا ؟
فلن قالوا : لا ، فهو محال .

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قد زنا كل يوم حدوث شيء ، وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها .

فالدورة — وفي نسخة « والدورات » — وإن كانت منقضية ، فمحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل .

وبهذا التقدير يقرر — وفي نسخة « يقدر » وفي أخرى « تبقى » — الأشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي — وفي نسخة « أو آدمي » وفي أخرى « أو بدن » — أو جنى أو شيطان — وفي نسخة « شيطاني » — أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات .

وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا — وفي نسخة « إذ » وفي أخرى « إن » — أثبتوا دورات لا نهاية لها .

[١٢١] قلت :

أما جوابه : عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات . والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ، ولا بعدم التناهي .
— وفي نسخة « ولا بعلمه » — فليس بجواب صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس ، فليس
 شيء من ذلك من مذاهب - وفي نسخة « مذهب » - القوم .
 والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سوفسطائي - وفي نسخة
 « سوفسطائي » وفي أخرى بزيادة « والله أعلم بالصواب » .

المسألة الخامسة •

في بيان عجزهم
عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد
وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود
كل واحد منهما لا علة له^(١)

(١٢٢) - واستدلوا على هذا^(٢) - وفي نسخة « ذلك » - بمسلكين :
المسلك الأول : قالوا : - وفي نسخة « قولهم » - إنهما لو كانا اثنين لكان
نوع وجوب - وفي نسخة « واجب » - الوجود ، مقولا على كل واحد منهما .
وما قيل عليه : إنه واجب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « مقولا على
كل . . . واجب الوجود » فلا يخلو :
إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره .
أو وجوب الوجود له لعله ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت
علة^٣ له ، وجوب الوجود - وفي نسخة « الموجود » - له - وفي نسخة « به » -
ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من
البلهات .

• • •

وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد ، وعلى عمرو ، وليس زيد إنساناً

• وفي نسخة (مسألة) ، وفي أخرى (مسألة خامسة) .

(١) واضح أن هذا العنوان هو من صنع الغزالي نقله ابن رشد من (تهافت الفلاسفة) وكذلك قوله
الآن (واستدلوا على هذا بمسلكين . . . إلخ) مسوق على لسان الغزالي وإن لم ينبه إلى ذلك ابن رشد ،
وكان عليه أن ينبه ، وإن كان الأمر واضحاً لمن له معرفة سابقة بكتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه المعرفة
مفروض أنها حاصلة ؛ لأن التعرض لكتاب (تهافت الفلاسفة) مرحلة متأخرة عن التعرض لكتاب (تهافت
الفلاسفة) .

(٢) أي على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له .

لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ، بل لعله جعلته — وفي نسخة « جعله » — إنساناً ، وقد جعلت — وفي نسخة « جعل » — عمرّاً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة — وفي نسخة « الحاصلة » — لها .

وتعلقها بالمادة معلول — وفي نسخة « معقول » — ليس لذات الإنسانية . وكذلك ثبوت وجوب الوجود ، لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعله ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود . فقد — وفي نسخة « وقد » — ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يكون واحداً — وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » — .

* * *

[١٢٢] — قلت — وفي نسخة بدون عبارة « قلت » — فهذا القول الذى أورده أبو حامد .

[١٢٣] ثم قال أبو حامد ؛ محبباً لهم على طريق المناقضة : قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود ، لواجب الوجود .

لذاته ؟

أو لعله ؟

تقسيم خطأ فى وضعه ، فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال — وفي نسخة « احتمال » — إلا أن يراد به نفي العلة ، فتستعمل — وفي نسخة « فلنستعمل » — هذه العبارة ، فنقول :

لم يستحيل — وفي نسخة « لم يستحل » — ثبوت موجودين لا علة — وفي نسخة « لا أول » — لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذى لا علة له — وفي نسخة « إن الذى لا علة له ، لا علة له » — .

إما — وفي نسخة بدون كلمة « إما » — لذاته .

وإما — وفي نسخة « أو » — لسبب .

تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة .

فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له :

إما — وفي نسخة بدون كلمة « إما » — لذاته .
أو لعله ؟

إذ قولنا : لا علة له . سلب محض ، والسلب المحض لا يكون له سبب — وفي نسخة « علة » بدل « سبب » — ولا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لا لذاته . وإن عنيتم بوجود الوجود ، وصفاً ثابتاً — وفي نسخة « ثانياً » — لواجب — وفي نسخة « لوجوب » — الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك من لفظه ، نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لعله ، حتى يبنى — وفي نسخة — « يبنى » — على وضع هذا التقسيم خرض .

فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له .

بل نقول : معنى — وفي نسخة « إن معنى قولكم » — إنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً — وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » — وليس كونه بلا علة ، معللاً أيضاً بذاته بل لاعلة لوجوده ، ولا علة — وفي نسخة بدون كلمة « علة » — لكونه بلا علة أصلاً — وفي نسخة بدون عبارة « وليس كونه بلا علة . . . بلا علة أصلاً » —

وهذا — وفي نسخة « كيف ؟ وهذا » — التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل :

السواد لون :

لذاته ؟

أو لعله ؟

فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع ، أعنى اللونية ، إلا لذات السواد .

وإن كان السواد لوناً لعله جعلته لوناً ، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات ، لعله — وفي نسخة « بعلة » — يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود .

ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال في السواد ؟ — وفي نسخة « للسواد » — :

إنه لو ن لذاته ، قولاً يمنع أن يكون — وفي نسخة « يكون ذلك » — لغير ذاته .

فكذلك — وفي نسخة « وكذلك » — لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى — وفي نسخة « أو » وفي أخرى « إذ » — لا علة له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال — وفي نسخة « محال » —
[١٢٣] — قلت :

هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلماً — وفي نسخة « مسلك » — لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها — وفي نسخة « معانيها » — مقولة باشتراك ، فيدخلها من أجل ذلك ، المعاندة كثيراً — وفي نسخة « كثير » — ولكن إذا فصلت تلك المعانى — وفي نسخة « المعاندة » — وعين المقصود منها قرب — وفي « قربت » — من الأقاويل البرهانية .

* * *

فقول أبى حامد فى التقسيم الأول : إنه تقسيم فاسد ، قول غير صحيح ، وذلك أنه قال :

إن المفهوم من واجب الوجود ، ما لعله له .

ولو قال قائل — فيما لعله له — :

إما أن يكون لعله له :

لذاته .

أو لعله — وفي نسخة « أو لا علة » —

لكان قولاً مستحيلاً .

فكذلك قول القائل : واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود

إما لذاته .

وإما لعله .

وليس الأمر كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
ولئنا معنى القول :

هل كونه واجب الوجود :

لطبيعة تخصه ، من حيث هو واحد بالعدد .

أو لطبيعة مشتركة ، له ولغيره - وفي نسخة بدون عبارة .
« ولغيره » -

مثال ذلك أن نقول :

هل عمرو إنسان :

من جهة أنه عمرو .

أو من جهة مشتركة له ، ولخالد .

فإن كان انساناً من جهة ما هو عمرو فليس توجد الإنسانية لغيره .

وإن كان من جهة طبيعة مشتركة ، فهو مركب من طبيعتين
عامة وخاصة ، والمركب معلول ، وواجب الوجود ليس له علة ،
فواجب الوجود واحد ؛ فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج ،
كان قول ابن سينا صحيحاً - وفي نسخة بدون كلمة « صحيحاً » -

* * *

[١٢٤] وقوله :^(١)

والسلب - وفي نسخة « والسبب » - المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه :
إنه لذاته ، أو لا لذاته .

[١٢٤] كلام - وفي نسخة « كلاماً » - غير صحيح أيضاً ،

لأن الشئ قد يسلب عن الشئ :

إما المعنى بسيط يخصه وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من « ذاته »

وإما لصفة - وفي نسخة « الصفة » - غير - وفي نسخة بدون

كلمة « غير » - خاصة له - وفي نسخة « خاصة به » وفي أخرى « خاصة

بذاته » - وهو الذى ينبغي أن يفهم ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « ههنا من ذاته . . . أن يفهم ههنا » - من اسم العلة .

* * *

وقوله (١) : إن هذا ليس يصدق فى الصفات التى على طريق الإيجاب ، فضلاً عن التى تكون على طريق السلب ومعاندته - وفي نسخة « ومعاندة » - ذلك بالمثال الذى أتى به - وفي نسخة « أورده » - من السواد واللونية .

وذلك أن معنى قوله ، هو أن قولنا فى السواد إنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل :
إما أن يكون لوناً لذاته .
أو لعله .

بل كلا القولين كاذبان - وفي نسخة « كاذبين » -
وذلك أنه :

إن - وفي نسخة « لو » - كان لوناً لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً ، كما - وفي نسخة « كما أنه » - إن كان عمرو إنساناً لذاته ، لزم - وفي نسخة « لزمه » - أن لا يكون خالد إنساناً .
وإن كان لوناً لعله - وفي نسخة « لعلته » - لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات .

وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه - وفي نسخة « نفسه » - دون الزائد ، فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية - وفي نسخة « لونية » - وذلك مستحيل ، وهو قول مغلط سفسطائى - وفي نسخة « سفسطائى » - للاشتراك الذى فى اسم العلة ، وفي قولنا لذاته .

(١) الناظر فى هذه العبارة يكاد لا يجد خبر المبتدأ الذى هو (وقوله) ولعله مخوف يدل عليه الكلام السابق ، أى وكذا قوله : كيت ، وكيت ، ليس بصحيح أيضاً .

وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض ، كان صادقا قولنا : إن اللون موجود للسواد - وفي نسخة « له سواد » - بذاته ، ولم يمتنع أن يكون موجوداً لغيره ، أى للحمرة .

وإذا فهم - وفي نسخة « وإذا فهم هذا » - من قولنا : إنه موجود للسواد لعلته ، أى لمعنى زائد - وفي نسخة « واحد » - على السواد ، أعنى لعلة خارجة عن الشيء ، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية ؛ لأن الجنس معنى زائد على الفصل والنوع . وليس يمكن أن يتصور النوع ، أو الفصل ، دون الجنس وإنما يمكن ذلك فى الزائد الذى هو عرضى ، لا فى الزائد الجوهرى وعلى - وفي نسخة « فعلى » - هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا : إن اللون موجود للسواد .

لذاته - وفي نسخة « بذاته » -

أو لعلة :

أى إن اللون لا يخلو أن - وفي نسخة « لا يخلو ما إن » وفى أخرى « لا يخلو :

إما أن » - يكون موجوداً للسواد بما هو نفس السواد - وفي نسخة « نفس الزائدة » -

أو بما هو معنى زائد على السواد

وهذا هو الذى أراد ابن سينا بقوله :

إن واجب الوجود لا يخلو :

أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه فى نفسه .

أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه .

فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل

واحد منهما - وفي نسخة « منها » - واجب الوجود .

وإن كان لمعنى يعم ، كان كل واحد منهما مركباً :

من معنى يعم .

ومعنى يخص .

والمركب غير - وفي نسخة « عين » - واجب الوجود من ذاته

- وفي نسخة « لذاته » وفي أخرى « بذاته » -

وإذا - وفي نسخة « وإن » - كان هذا هكذا ، فقول أى حامد :

(فما الذى - وفي نسخة « ما الذى » - يمنع أن يتصور

موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود) .

كلام مستحيل .

فإن قيل : إنك - وفي نسخة « إنه » - قد قلت إن هذا هو

قريب من البرهان ، والظاهر منه البرهان .

قلنا : إنما قلنا ذلك ، لأن قوة هذا البرهان ، هى قوة قول

القائل : إن المغايرة بين الاثنين المفروضين ، واجبي الوجود ،

لا يخلو أن تكون مغايرة :

إما - وفي نسخة « بينهما » - بالشخص فيشتركان فى الصفة - و

نسخة « الصورة » - النوعية .

وإما بالنوع فيشتركان فى الصفة - وفي نسخة « الصورة » -

الجنسية :

وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات .

* * *

ونقصان هذا عن البرهان أنه قد تبين - وفي نسخة « يعين » -

أن ههنا موجودات تتغير ، وهى بسائط لا تتغير النوع ،

ولا تتغير الأشخاص ، وهى العقول المفارقة ، لكن تبين من أمرهم

أنه يجب أن يكون فيها المتأخر فى الوجود والمتقدم ، وإلا لم يعقل

هنالك تغاير أصلاً .

* * *

وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه :
 واجب الوجود إن كان اثنين ، فلا يخلو .
 أن تكون المغايرة التي بينهما :
 بالعدد .

أو بالنوع .

أو بالتقديم والتأخير - وفي نسخة « بالتقدم والتأخر » -
 فإن كانت المغايرة التي بينهما - وفي نسخة « بينها » - بالعدد ،
 كانا متفقين بالنوع ، وإن كان التباين بالنوع ، كانا متفقين
 بالجنس .

وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً .
 وإن كان التباين - وفي نسخة بدون عبارة « بالنوع كانا
 متفقين . . وإن كان التباين » - الذي بينهما بالتقديم والتأخير
 - وفي نسخة « بالتقدم والتأخر » - وجب أن يكون واجب الوجود
 واحداً ، وهو العلة لجميعها ، وهذا هو الصحيح .

فواجب الوجود إذن واحد ، إذ - وفي نسخة « إذا » - لم يكن
 ههنا غير هذه الثلاثة الأقسام - وفي نسخة « الأقسام الثلاثة » -
 بطل منها الاثنان ، وصح القسم الذي يوجب انفراد الوجود بالوحدانية
 - وفي نسخة « وصح القسم الثالث » -

• • •

[١٢٥] - قال أبو حامد : مسلكتهم الثاني أن - وفي نسخة : « مسلكتهم الثاني
 قال أبو حامد » وفي أخرى « مسلكتهم الثاني » بدون عبارة « قال أبو حامد » -
 قالوا : لو - وفي نسخة بدون كلمة « لو » - فرضنا واجبي الوجود ، لكانا :

مماثلين من كل وجه .

أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والائتنية ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — السوادان هما اثنان . إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن في وقتين ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — السواد والحركة في محل واحد ، في وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما .

وأما — وفي نسخة « أما » — إذا لم — وفي نسخة بدون كلمة « لم » — يختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان — وفي نسخة « ثم اتحد الزمان » — والمكان لم يعقل التعدد .

ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد ، سوادان ؛ لحاز أن يقال في حق كل شخص — وفي نسخة « شيء » — إنه شخصان — وفي نسخة « شيئان » — ولكن ليس يتبين — وفي نسخة « يبين » وفي أخرى يحذفها — بينهما مغايرة وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا — وفي نسخة « فلا » — بد من الاختلاف ولم يمكن — وفي نسخة « يمكن » — بالزمان ولا بالمكان ، فلم يبق — وفي نسخة « فلا يبقى » — إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو :

إما أن اشتركا في شيء .

أولا — وفي نسخة « أو لم » — يشتركان في شيء — وفي نسخة بدون عبارة « يشتركان في شيء » —

فإن لم يشتركا في شيء — وفي نسخة بدون عبارة « في شيء » — فهو محال ؛ إذ يلزم أن لا يشتركا :

في الوجود .

ولا في وجوب الوجود .

ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه ، لا في موضوع .

وإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم — وفي نسخة بدون كلمة « ثم » — تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لا تركيب فيه — وفي نسخة بزيادة « ولا ينقسم » — وكما — وفي نسخة « وما » — لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ؛ إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها — وفي نسخة « تعدده » — كدلالة

الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان ؛ فإنه حيوان وناطق — وفي نسخة « حيوان ناطق » — ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً — وفي نسخة « مركباً » — من أجزاء تتنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعه .
وهذا لا يتصور ، ودون هذا لا تتصور الأنثنية — وفي نسخة « الثنية » —

• • •

والجواب : أنه مسلم — وفي نسخة « سلم » — أنه لا تتصور الأنثنية — وفي نسخة « الثنية » — إلا بالمغايرة في شيء ما — وفي نسخة بدون عبارة « في شيء ما » — وأن المتأثرين من كل وجه لا يتصور تغايرهما .
ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم محض فما البرهان عليه ؟

• • •

ولنرسم هذه المسألة على حياها ؛ وإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول :
لا ينقسم بالقول الشارح .
كما لا ينقسم بالكسبة .
وعليه ينبغي إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى عندهم — وفي نسخة بزيادة « الله أعلم » —

• • •

[١٢٥] قلت :
لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ،
فأخذ يتكلم معهم — وفي نسخة « معهما » — في تجويز الكثرة بالحد
على واجب الوجود التي نفوها عنه ، ورأى أن يجعلها مسألة على

(١) في التعبير يعلقت (الناطق) على (الحيوان) تأييد لما جال بخاطرنا من أن الناطق يدل على جوهر قائم بنفسه ، ولا يدل على وصف قائم بالحيوان ؛ لأن الوصف يزول بزوال موصوفه ، و (الناطق) في الإنسان جوهر يبق بعد فراق الحيوانية . والعلف هو الطريق الصحيح للتعبير عن هذا المعنى ، وقد أوضحناه في تمليقنا على كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

حدثها ؛ لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول
الكثرة ؛ إذ يجعلونه ذاتاً وصفات - وفي نسخة « وصفاتاً » -
والاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى : أن المتباينين قد تباينا
فى جوهرهما - وفي نسخة « جوهرها » - من غير أن يتفقا فى شيء
إلا فى اللفظ فقط ؛ وذلك إذا لم يكونا متفقين فى جنس أصلاً ،
لا قريب ولا بعيد .
مثل اسم الجسم - وفي نسخة « الجنس » - عند الفلاسفة
المقول .

على الجسم - وفي نسخة « الجنس » - السماوى .
والجسم الفاسد .
ومثل اسم - وفي نسخة بدون كلمة « اسم » - العقل المقول .
على عقل الإنسان .
وعلى العقول - وفي نسخة بدون عبارة « وعلى العقول » -
المفارقة .
ومثل اسم الموجود المقول - وفي نسخة « القول » - على الأمور .
الكائنة الفاسدة .
والأزلية .

فإن أشباه هذه الألفاظ ، هى - وفي نسخة بدون كلمة « هى » -
أشبه أن تدخل فى - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - الأسماء المشتركة
منها فى الأسماء المتواطئة .
فإذن ليس يلزم فى الموجوات المتباينة أن تكون مركبة .

* * *

ولما اقتصر أبو حامد فى جوابهم ، فى هذا المسلك ، على هذا
القدر - وفي نسخة « القول » - الذى ذكره ، أخذ يقرر - وفي

نسخة « يقدر » - أولاً مذهبهم - وفي نسخة « مذاهبهم » - في التوحيد ، ثم يروم معاندتهم .

* * *

[١٢٦] - قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة :

بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه .

وإثبات الوحدة - وفي نسخة « ونيوحيدة - » بنى - وفي نسخة « نى » وفي أخرى « ينى » - الكثرة من كل وجه .

والكثرة تنطرق - وفي نسخة « تطرق » - إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول - وفي نسخة « لقبول » - الانقسام فعلاً ، أو وهماً - وفي نسخة « وهماً » - فلذلك لم يكن الجسم الواحد - وفي نسخة بزيادة « له » - واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم - وفي نسخة « العام » - القابل للزوال . فهو منقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى : الميولى ، والصورة ؛ فإن كل واحد من الميولى والصورة - وفي نسخة بدون عبارة « فإن كل واحد من الميولى والصورة » - وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه ، دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحدود الحقيقية ، يحصل بمجموعهما واحد - وفي نسخة « شىء واحد » - هو - وفي نسخة « وهو » - الجسم ، وهذا أيضاً منقضى عن الله تعالى .

فلا يجوز أن يكون الباري :

صورة في جسم .

ولا مادة في هيولى لجسم - وفي نسخة « ولا مادة فيه » -

ولا مجموعهما .

أما مجموعهما فلعنتين :

حداهما : أنه منقسم — وفي نسخة « أنه إن كان يكون منقسما » — بالكمية عند التجزئة فعلا ، أو وهما — وفي نسخة « وهما » —

والثانية — وفي نسخة « والثاني » — أنه منقسم بالمعنى إلى : الصورة ، والهيولى ولا يكون مادة ؛ لأنها تحتاج إلى الصورة . وواجب الوجود واحد من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشئ آخر سواه .
ولا يكون صورة ؛ لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير — وفي نسخة « لتقدير » — العلم .
والقدرة ، والإرادة ؛ فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب — وفي نسخة « واجب » — الوجود مشتركا .

بين الذات .

وبين هذه الصفات .

ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب — وفي نسخة « لتركيب » — الجنس والنوع — وفي نسخة « الجنس والفصل » — فإن — وفي نسخة « في » — السواد سواد ، ولون .

والسوادية — وفي نسخة « والسواد » — غير اللونية في حق العقل .

بل اللونية جنس .

والسوادية فصل .

فهو مركب من جنس وفصل .

والحيوانية غير الإنسانية في العقل ؛ فإن الإنسان حيوان وناطق — وفي نسخة « حيوان ناطق » — ^(١)

والحيوان جنس .

والناطق فصل .

وهو مركب من الجنس والفصل — وفي نسخة « من الفصل والجنس » — وهذا نوع كثيرة .

(١) والفرق بين (حيوان وناطق) و (حيوان ناطق) جد خطير ، انظر ما سبق ص ٧٠٤ وانظر لذلك هامش كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

فزعموا — وفي نسخة — « قد زعموا » — أن هذا أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة أيضاً — منى عن المبدأ — وفي نسخة بدون كلمة « المبدأ » — الأول .

الخامس : — وفي نسخة « والخامس » — كثرة تلزم من جهة تقدير — وفي نسخة بدون كلمة « تقدير » — الماهية ، وتقدير وجود تلك الماهية ؛ فإن للإنسان ماهية قبل الوجود . والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها .

وكذلك المثلث له — وفي نسخة « مثلاً له » — ماهية ، وهو أنه — وفي نسخة بدون عبارة « أنه » — شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل .

ماهية الإنسان .

وماهية المثلث .

وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان ، أم لا ؟

ولو — وفي نسخة « ولذلك » — كان الوجود مقوماً لماهيته — وفي نسخة « لماهية » — لما تصور ثبوت ماهيته — وفي نسخة « ماهية » — في العقل قبل وجوده .

فالوجود مضاف إلى الماهية :

سواء كان لازماً ، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسما .
أو عارضاً بعد ما لم يكن .

كماهية الإنسان — وفي نسخة « الإنسانية » — من زيد وعمرو .

وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمر — وفي نسخة بدون عبارة « بعمر » — فزعموا أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفي عن الأول .

فيقال : ليس له ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره .

فالوجود الواجب ماهية وحقيقة — وفي نسخة « ماهيته وحقيقته » — كلية ، وطبيعة حقيقية — وفي نسخة « وطبيعته حقيقته » — كما أن الإنسان والشجر ، والسما — وفي نسخة « الإنسانية ، والشجرية والسائية » — ماهية .

لذا لو ثبت له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — ماهية ، لكان الوجود الواجب

لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها . واللازم تابع ومعلول ؛ فيكون الوجود الواجب معلولاً ومناقضاً - وفي نسخة « وهو مناقض » - لكونه واجباً .

[١٢٦] قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - :

فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل - وفي نسخة « أقوال » - الفلاسفة ؛ في نفي الكثرة عن الواحد .
وهو بعد ذلك يشرع في تقرير - وفي نسخة « تقدير » - ما ناقضوا - وفي نسخة « نقضوا » - به أنفسهم في هذا المعنى .

* * *

وينبغي نحن - وفي نسخة « وينبغي لنا نحن » - أن ننظر - وفي نسخة « أن ننظروا » - أولاً في هذه الأقاويل التي ينسبها إليهم ونبين مرتبتها في - وفي نسخة « من » - التصديق ، ثم نشير إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم .
ثم إلى النظر في عناداتهم التي استعمل - وفي نسخة « استعملها » - معهم في هذه المسألة .

* * *

فأول ضرور الانقسام : التي ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية - وفي نسخة « بالكلية » - تقديرًا ، أو وجودًا ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم .

سواء من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها .
والبرهان على هذا ، هو البرهان على أنه ليس بجسم ، وسيأتي الكلام على هذا البرهان .

وأما النوع الثاني : فهو الانقسام بالكيفية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة . وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة .
وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين .
وهذا الانقسام ينتفى عن الأول أيضاً عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم .

وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته ، فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك ، على التمام

* * *

[١٢٧] - وذلك أن قوله - وفى نسخة « قولنا » : -

واجب - وفى نسخة « أن واجب » - الوجود مستغن عن غيره : أعنى أنه لا يتقوم بغيره ، والجسم يتقوم بالصورة والهيولى . وكل واحد من هذين ليساً^(١) بواجب الوجود ، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضاً غير مستغنية - وفى نسخة « مستغن » - عن الصورة هذا^(٢) .

* * *

[١٢٧] - وفيه نظر ؛ وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط ، فقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره .
وستأتى هذه المسألة .

ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التى دونه إلا ابن سينا فقط .

(١) كذا فى الأصول ، والصواب (ليس) .

(٢) لعله خبر (إن) فى قوله (إن قوله : واجب الوجود مستغن عن غيره . . . إلخ) وفى نسخة « هذا فيه نظر » وربما كانت زائدة .

وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع ، وسنتكلم فيها
فما يستأنف .

* * *

وأما البيان الثالث : وهو نفي كثرة - وفي نسخة بدون كلمة
« كثرة » - الصفات عن واجب الوجود ؛ لأن هذه الصفات :
إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة - وفي نسخة
« واجب » - الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد .
وإن كانت معلولة عن الذات ، لزم أن لا تكون واجبة - وفي
نسخة « واجب » - الوجود ؛ فيكون من صفات واجب - وفي
نسخة « واجبة » - الوجود ، ما ليس - وفي نسخة « غير » - واجب
- وفي نسخة « بواجب » - الوجود .

أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود ، وغير
واجب الوجود ؛ وذلك ممتنع ومستحيل ، فإنه - وفي نسخة « بأنه » -
بيان قريب من أن يكون حقاً ؛ إذا سلم أن واجب الوجود ، يدل
ولا بد ، على موجود ، في - وفي نسخة « من » - غير مادة ،
فإن الموجودات التي ليست في مادة ، وهي القائمة بذاتها من غير
أن تكون أجساماً ، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم
بها الذات ، فضلاً عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات ،
وهي الصفات التي تسمى أعراضاً ، لأنها إذا توهمت مرتفعة ،
لم ترفع - وفي نسخة « ترفع » - الذات ، بخلاف الصفات الذاتية .
ولذلك يصدق حمل - وفي نسخة بدون كلمة « حمل » -
الصفات الذاتية ، على الموصوف ، على أنها هي هي ، ولا يصدق
حمل الصفات الغير ذاتية - وفي نسخة « الذاتية » - عليه ، إلا
باشتقاق - وفي نسخة « باشتراك » - الاسم .

فلا نقول في الإنسان : إنه علم - وفي نسخة « عالم » - كما نقول فيه : إنه حيوان . وإنما نقول فيه : إنه عالم .

فوجود - وفي نسخة « بوجود » - أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل ؛ لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ، ولذلك سميت أعراضاً ، وتميزت عن الموصوف في النفس ، وخارج النفس - وفي نسخة بدون كلمة « النفس » - .

* * *

فإن قيل : إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ؛ وذلك أنهم يعتقدون أنها دراجة ، مريدة ، محركة ، وهم يعتقدون - وفي نسخة « معتقدون » - مع هذا ، أنها ليست بجسم .

فالجواب - وفي نسخة « الجواب » - : أنهم ليس يريدون ؛ - وفي نسخة « يرون » - أن هذه الصفات هي للنفس - وفي نسخة « النفس » - زائدة على الذات ، بل يرون - وفي نسخة « يريدون » - أنها صفات ذاتية .

ومن شأن الصفات الذاتية - وفي نسخة « الزائدة » - أن لا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود ؛ وذلك أنها هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - كثرة ذهنية عندهم ، لا كثرة بالفعل خارج النفس .

ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق ، وليس النطق والحيوان - وفي نسخة « والحياة » - كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه ، خارج النفس بالفعل ، واللون ، والشكل ؛ - وفي نسخة بزيادة « متكرر » - فيه خارج النفس

ولذلك يلزم من - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم من » - يسلم أن
 - وفي نسخة بدون عبارة « يسلم أن » - النفس ليس من شرط وجودها
 المادة ، أن - وفي نسخة « لا أن » وفي أخرى « أن لا » - يسلم أنه
 - وفي نسخة « أنها » وفي أخرى « أنها قد » - يوجد في الموجودات
 المفارقة ما - وفي نسخة « بما » - هو واحد بالفعل ، خارج النفس
 كثير بالعدد .

* * *

وهذا هو مذهب النصارى في الأقسام الثلاث ، وذلك أنهم
 ليس يرون - وفي نسخة بدون عبارة « يرون » - أنها صفات زائدة على
 الذات ، وإنما هي عندهم متكثرة بالحد ، وهي كثيرة بالقوة
 لا بالفعل ، ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يقولون : إنه
 ثلاثة واحد - وفي نسخة « ثلاثة لا واحدة » وفي أخرى « ثلاثة
 لا واحد » وفي رابعة « ثلاثة وواحدة » - أى واحد بالفعل ثلاثة
 بالقوة .

وسنعدد الشناعات والمحالات - وفي نسخة « والمحالات » - التي
 تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو - وفي نسخة « ذا » - صفات
 زائدة على ذاته .

* * *

وأما الكثرة الرابعة : وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل
 جنسه وفصله ، فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل
 مادته وصورته .

وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة ،
 لا للبسائط ، فلا ينبغي أن يختلف - وفي نسخة « يختلف
 الإنسان » - في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه وتعالى .

وأما الكثرة الخامسة : وهي تعدد الماهية والأنية ؛ فإن الأنية في الحقيقة في الموجودات ، هي معنى ذهني ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس . وما يدل عليه فهو مرادف للصادق ، وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية ؛ فإن لفظ الوجود يقال على معنيين :

أحدهما : ما يدل عليه الصادق ، مثل قولنا : هل الشيء موجود - وفي نسخة « موجوداً » ؟ أم ليس بموجود ؟ وهل كذا - وفي نسخة « هذا » - يوجد كذا ؟ أو لا يوجد كذا ؟

والثاني : ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس .
مثل قسمة الموجود - وفي نسخة « الموجودات » - إلى المقولات العشر - وفي نسخة « العشرة » -

وإلى - وفي نسخة « إلى » - الجوهر والعرض .
وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق ، لم - وفي نسخة « ولم » - يكن خارج النفس كثرة .

وإذا فهم منه - وفي نسخة « منهم » - ما يفهم - وفي نسخة « فهم » - من الذات والشيء ، كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود ، وعلى ما سواه بتقديم وتأخير .

مثل اسم الحرارة المقول على النار ، وعلى الأشياء الحارة .
هذا هو مذهب الفلاسفة .

* * *

وأما هذا الرجل فإنما - وفي نسخة بدون عبارة « فإنما » - بني القول فيها على مذهب ابن سينا - وهو مذهب خطأ^(١) ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية وهو - وفي نسخة « هي » - كون الشيء موجوداً ، شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وإذا وضح أنها شرط في وجود الماهية ، فلو كان واجب الوجود له أنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط ، فكان يكون ممكن الوجود ، وأيضاً ؛ فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته ، فله علة . وأما الوجود عند ابن سينا ، فهو عرض لاحق للماهية - وفي نسخة « الماهية » - وعليه يدل قول أبي حامد ههنا .

* * *

(١٢٨) - وذلك أن قوله ^(١) :

فإن للإنسان - وفي نسخة « الإنسان » - ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ، ويضاف - وفي نسخة « أو يضاف » - إليها ، وكذلك - وفي نسخة « وكذا » - المثلث له - وفي نسخة « مثلاً له » - ماهية . وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع . وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث ، وليس يدرك أن لهما - وفي نسخة « لها » - وجوداً في الأعيان أم لا

[١٢٨] - فدل على أن الوجود الذي استعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الأشياء ، أعني الذي هو كالجنس لها .
ولا - وفي نسخة « لا » - على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس .

وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين :
أحدهما : على الصادق .

والآخر : على الذي يقابله العدم . وهذا هو الذي ينقسم إلى

الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها ، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه - وفي نسخة « الوجه » - الثاني : أعنى الأمور التى هى خارج الذهن ، وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير - وفي نسخة « وتأخير » - على المقولات العشر .

وبهذا المعنى نقول :

فى الجوهر : إنه موجود بذاته .

وفى العرض : إنه موجود بوجوده فى الموجود - وفى نسخة « الموجودات » - بذاته ، وأما الموجود الذى - وفى نسخة بدون كلمة « الذى » - بمعنى الصادق ، فيشترك فيه جميع المقولات على السواء .

والموجود الذى بمعنى الصادق ، هو معنى فى الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس .

وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، أعنى أنه ليس يطلب معرفة ماهية - وفى نسخة بدون كلمة « ماهية » - الشيء - وفى نسخة « شيء » - حتى يعلم أنه موجود .

وأما الماهية التى تتقدم علم - وفى نسخة « على » - الموجود فى أذهاننا ، فليست فى الحقيقة ماهية ، وإنما هى شرح معنى اسم من الأسماء .

فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس ، علم أنها ماهية واحد - وفى نسخة بدون عبارة « واحد » -

وبهذا - وفى نسخة « ماهية وحد بهذا » - المعنى قيل فى كتاب المقولات : إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها . وأشخاصها - وفى نسخة بدون عبارة « وأشخاصها » - معقولة بكلياتها - وفى نسخة « بكلياتها » -

وقيل « في كتاب النفس » إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » -
 القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار - وفي نسخة « يشار » - إليه
 وموجود ، غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء - وفي نسخة بدون
 كلمة « الشيء » - المشار إليه .

وهذا - وفي نسخة « بهذا » - المعنى قيل :
 إن الأشخاص موجودة في الأعيان .
 والكلبيات في الأذهان .

فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهولانية والمفارقة .
 وأما القول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس
 يتقوم به الموجود في جوهره ، فقول مغلط - وفي نسخة « غلط » -
 جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك
 للمقولات العشر خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا ، ويسأل ؛
 - وفي نسخة « ونسأله » عن ذلك العرض ، إذا قيل فيه : إنه
 موجود . هل يدل على معنى الصادق ؟ أو على عرض موجود في
 ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل .

وقد بينا هذا في غير ما موضع - وفي نسخة « وضع » -
 وأظن أن هذا المعنى هو الذي رام - وفي نسخة « أم » -
 أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول ، وهو مني عن جميع
 الموجودات ، فضلاً عن الأول ؛ إذ هو اعتقاد باطل .

* * *

ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد - وفي نسخة « الإيجاد » -
 من قولهم ، أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم - وفي نسخة نفوسهم -
 وفي هذا المعنى مما يظن بهم :

* * *

[١٢٩] - فقال^(١) - وفي نسخة « قال أبو حامد » - : ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم - وفي نسخة بدون عبارة « عالم » - وعقل ، وعاقل - وفي نسخة « وعاقِل وعقل » - ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى - وفي نسخة « وحسن » - وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وملئذ ، وجواد ، وتخير - وفي نسخة « وحق » - محض .

وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . وهذا من العجائب .

• • •

ثم قال^(٢) : فينبغي أن نحقق مذهبهم لفهمه - وفي نسخة « لفهمه » وفي أخرى « لفهمهم » - أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب - وفي نسخة « المذاهب » - قبل تمام التفهم - وفي نسخة « التفهيم » - رى فى غاية البعد - وفي « نسخة » رى فى عمائة » -

• • •

والعمدة فى فهم مذهبهم أنهم يقولون : ذات المبدأ - وفي نسخة « المبدأ الأول » - واحد ، وإنما تكثر الأسماء - وفي نسخة « الأسماء » -

بإضافة شىء إليه - وفي نسخة بحذف عبارة « شىء إليه » - أو إضافته إلى شىء أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - سلب شىء عنه .
والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب عنه .
و الإضافة توجب كثرة .

فلا ينكرون إذن :

كثرة السلوب .

وكثرة الإضافات .

ولكن الشأن فى رد هذه الأمور - وفي نسخة بدون كلمة « الأمور » - كلها إلى السلب والإضافة .

• • •

(١) يعنى أبا حامد .

(٢) يعنى أبا حامد أيضاً .

فقالوا : إذا قيل له (أول) فهو (إضافة — وفي نسخة بزيادة « له » — إلى الموجودات بعده) .

وإذا قيل (مبدأ) فهو إشارة إلى أن (وجود غيره منه ، وهو سبب له) ، فهو إضافة — وفي نسخة بزيادة « له » — إلى معلولاته .

وإذا قيل (موجود) فعناه (معلوم) .

وإذا قيل (جوهر) فعناه (الوجود — وفي نسخة « الموجود » — مساوياً عنه الحلول في موضوع) ، وهذا سلب .

وإذا قيل (قديم) فعناه (سلب العدم عنه أولاً) .

وإذا قيل (باق) فعناه (سلب العدم عنه آخرأ) .

ويرجع حاصل (القديم) و (الباقي) إلى (وجود .

ليس مسبوقاً بعدم .

ولا ملحوقاً بعدم) .

وإذا قيل (واجب الوجود) فعناه أنه (موجود لا علة له ، وهو علة لغيره) ، فيكون جمعاً بين — وفي نسخة « حكماً من » — السلب والإضافة :

إذ نبي علة — وفي نسخة « إذ معنى لا علة له » وفي أخرى « يعنى » — له ، سلب .

وجعله علة لغيره ، إضافة .

وإذا قيل — وفي نسخة « قيل له » وفي أخرى « قيل إنه » — (عقل) فعناه أنه (موجود برىء عن المادة) .

وكل موجود هذا صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر به ، ويعقل غيره .

وذاث الله هذا صفته ، أى هو — وفي نسخة بدون عبارة « أى هو » —

برىء عن المادة ، فإذاً هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى — وفي نسخة « معبر » — واحد .

وإذا قيل (عاقل) فعناه أن (ذاته الذى هو عقل — وفي نسخة « هو له

عقل » — فله معقول هو ذاته) فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه .

فذاته معقول ، وذاته عاقل — وفي نسخة بزيادة « وذاته عقل » — والكل واحد .
 إذ هو منقول من حيث إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — ماهية مجردة
 عن المادة ، غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل .
 بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة — وفي نسخة بدون عبارة « غير مستورة . . . »
 مجردة عن المادة « — لا يكون شىء مستوراً عنه .
 ولا عقل نفسه كان عاقلاً .

ولا كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً .
 ولا كان عقله لذاته — وفي نسخة « بذاته » — لا بزائد — وفي نسخة
 « لا يزيد » — على ذاته ، كان عقلاً .

ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلاً ، عقله
 — وفي نسخة — « كان عقله » — لكونه — وفي نسخة « يكونه » — عاقلاً .
 فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما . وإن كان عقلاً فى ذلك — وفي نسخة
 « عقلاً ذلك » — يشارك عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل — وفي نسخة « يكون
 بالفعل » وفي أخرى هو بالفعل للأول « — أبداً .
 وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل أخرى .

• • •

وإذا قيل (خالق ، وفاعل ، وبارئ ، وسائر صفات الفعل) فعناه أن
 وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل
 منه ، وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخان النار) ولا — وفي نسخة
 « لا » — تشبه نسبة العالم نسبة النور إلى الشمس إلا فى كونه معلولاً فقط ، وإلا
 فليس هو كذلك ؛ فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان
 الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ،
 بفيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه .

ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع
 حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، ولكنه عالم به — وفي نسخة « بذاته » —

وهو غير كاره له أيضاً ؛ فإن المظل ، الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى - وفى نسخة « والراضى » - بوقوع الظل ، نفسه لاجسمه .

وفى حق الأول ليس كذلك ؛ فإن الفاعل منه ؛ هو العالم ، وهو الراضى ، أى إنه غير كاره - وفى نسخة « كاره له » - وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض منه غيره .

بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه - وفى نسخة « نفسه » - هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى ، لم يكن أيضاً - وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » - مساوياً للأول .

فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه فى كونه مبدأ لكل . علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به .

فكونه فاعلاً لكل - وفى نسخة بدون عبارة « لكل » - غير زائد على كونه عالمًا بالكل ؛ إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه .
وكونه عالمًا بالكل لا يزيد على علمه بذاته ؛ فإنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ لكل .

فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلومًا عنده ، بالقصد الثانى .
فهذا معنى كونه فاعلاً .

• • •

وإذا قيل (قادر) لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذى قرره - وفى نسخة « قدرناه » - وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى بفيضانها ينتظم الترتيب - وفى نسخة « التركيب » - فى الكل على أبلغ وجوه - وفى نسخة « وجود » - الإمكان - وفى نسخة « والإمكان » - فى الكمال والحسن .

وإذا قيل (مرید) لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهًا له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه .
فيجوز بهذا المعنى أن يقال : (هوراض) .

- وجاز أن يقال لـ (الراضى) : إنه (مريد) .
 فلا تكون (الإرادة) إلا (عين القدرة) .
 ولا (القدرة) إلا (عين العلم) .
 ولا (العلم) إلا (عين الذات) .
 فالكل إذن يرجع إلى عين الذات .

وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً
 وصفاً وكالاً — وفي نسخة «أو كالأ» — من غيره ، وهو محال في واجب الوجود .
 ولكن علمنا على قسمين :

علم شيء حصل من صورة — وفي نسخة «لصورة» — ذلك الشيء ، كعلمنا
 بصورة السماء والأرض .

وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته . ولكن صورناه في أنفسنا ثم أحدثناه
 — وفي نسخة «أحدثناه» — فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من
 من الوجود — وفي نسخة «الموجود» —

وعلم الأول بحسب القسم الثاني ، فإن تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان
 النظام عن ذاته . نعم لو كان مجرد — وفي نسخة بدون كلمة «مجرد» — حضور
 صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافياً في حدوث تلك الصورة ، لكان العلم
 بعينه منا هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ، ولكننا لقصورنا فليس يكفي تصورنا
 لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية
 لتحرك منها — وفي نسخة بزيادة «معا» — القوة المحركة للعضل والأعصاب ، في
 الأعضاء — وفي نسخة «والأعضاء» وفي نسخة بدون عبارة «القوة المحركة» . . . في
 الأعضاء — الآلية ، فيتحرك — وفي نسخة «إلا أنه يتحرك» — بحركة — وفي
 نسخة «بتحريك» — العضل والأعصاب . اليد — وفي نسخة بزيادة «تتحرك» —
 أو غيره — وفي نسخة «أو غيرها» وفي أخرى «وغيرها» —

ويتحرك بحركته القلم ، أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم .
 كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس
 وجود هذه الصورة ، في نفوسنا (قدرة) ولا (إرادة) بل كانت القدرة — وفي نسخة

« الصورة » — فينا عند — وفي نسخة « عن » — المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محرّكة لذلك المحرك — وفي نسخة بدون عبارة « المحرك للعضل . . . لذلك المحرك » — الذى هو مبدأ القدرة .

وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى فى أطرافه ، فكانت :

(القدرة — وفي نسخة « القوة » — والإرادة ، والعلم ، والذات) .
منه ، واحداً .

* * *

وإذا قيل — وفي نسخة « قيل له » — : (حى) لم يرد به إلا أنه (عالم علماً يفيض عنه الموجود — وفي نسخة « الوجود » — الذى يسمى فعلاً له) فإن الحى هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته — وفي نسخة « ذاته ذاته » — مع إضافة إلى — وفي نسخة بدون كلمة « إلى » — الأفعال على الوجه الذى ذكرناه ، لا — وفي نسخة « ولا » — كحياتنا ، فلها لا تم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل .
فحياته عين ذاته أيضاً .

وإذا قيل له (جواد) أريد به أنه (يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه) .
والجود يتم بشيئين :

أحدهما : أن يكون للمنع عليه فائدة فيما وهب — وفي نسخة « قد وجبت » —
منه ، فلعل — وفي نسخة « فإن » — من يهب شيئاً ممن هو مستغن عنه
لا يوصف بالجود .

والثانى : أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة
نفسه ، وكل من يجوز ليدح ، أو يثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيض
وليس بجواد .

وإنما الجود الحقيقى لله تعالى ؛ فإنه ليس يبغي به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً
مستفاداً بحدح . فيكون الجواد اسماً متنبأ عن وجوده مع إضافة — وفي نسخة « إضافة » —
إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته .

وإذا قيل (خير محض)

فإما أن — وفي نسخة « فإننا » — يراد — وفي نسخة « يرى » وفي أخرى « يراد به » — وجوده بربطاً عن النقص — وفي نسخة « كل نقص » — وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر — وفي نسخة « الجوهر » — أو عدم صلاح الجوهر — وفي نسخة — « حال الجوهر » — وإلا فالوجود من حيث إنه وجود خير .

فترجع هذه الأسماء — وفي نسخة « فيرجع هذا الاسم » — إلى السلب ؛ لإمكان النقص والشر — وفي نسخة « والتغير » —

وقد يقال ^(١) (خير) لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء فهو خير ، ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة .
وإذا قيل (واجب الوجود) فعناه (هذا الوجود مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً ، وآخرآ) .

وإذا قيل (عاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وملتذ) فعناه هو أن (كل جمال ، وبهاء ، وكمال ، فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال) ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم .

ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات ، لو أحاط بها ، وفي جمال صورته وكمال — وفي نسخة « وفي كمال » — قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد ، لكان محبا لكماله وملتذا به .

وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ؛ فإن السرور لا يتم بما يزول ، أو يخشى زواله .

* * *

والأول له البهاء الأكمل ، وإجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له ، فهو حاضر له . وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان ، والازوال ، والكمال الحاصل — وفي نسخة « الفاضل » — له فوق كل كمال — وفي نسخة بزيادة « وإدراكه لذلك الكمال فوق كل كمال » — فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق

(١) مقابل قوله (فإما أن يراد . . . إلخ) .

كل إيجاب . والتناذره به فوق كل التناذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والعلوية .

إلا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير لفظ (المرید ، والمختار ، والفاعل) منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد قدرته وعلمه — وفي نسخة بدون عبارة « وعلمه » — عن قدرتنا وعلمنا . ولا بعد في أن يستبشع عبارة (اللذة) فيستعمل غيره .

والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً . وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا .

ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليس لها لذة أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة إلا في — وفي نسخة بدن كلمة « في » — السرور بالشعور — وفي نسخة « وبالشعور » — بما خص بها من الكمال والجمال — وفي نسخة « من الجمال والكمال » — الذى لا يخشى زواله .

ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ؛ فإن وجود الملائكة التى هي العقول المجردة ، وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره .

وإمكان العدم — وفي نسخة « والإمكان » — نوع شر — وفي نسخة بدون كلمة « شر » — ونقص ، فليس شئ بريناً عن كل شر مطلقاً ، سوى الأول .

فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل — وفي نسخة « الجمال الكامل » — . ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه — وفي نسخة « أن الله » — عاقل ، ومعقول ، وعقله غيره أو لم يعقله .

وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله لذاته — وفي نسخة « وعقله لذاته ، وعقله له » — هو عين ذاته ؛ فإنه عقل مجرد ، فيرجع الكل إلى معنى واحد .

* * *

فهذا طريق — وفي نسخة « وهذا الطريق » — تفهيم مذهبهم .
وهذه الأمور منقسمة :

إلى ما يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصولهم - وفي نسخة « أصلهم » - .

وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فنبين فسادها .

• • •

ولنعد إلى المراتب الخمسة - وفي نسخة « إلى مراتب الخمس » - في أقسام الكثرة ودعواهم فيها - وفي نسخة « بعينها » -

ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل . ولنرسم - وفي نسخة « ونرسم » - كل واحد - وفي نسخة بدون كلمة « واحد » - مسألة على حيادها .

[١٢٩] - قلت : قد أجاد^(١) في أكثر ما ذكره - وفي نسخة

« ذكر » - من وصف مذاهب - وفي نسخة « مذهب » - الفلاسفة

في كون الباري سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة ،

فلا كلام معه في هذا - وفي نسخة « فيها » - إلا ما ذكره - وفي

نسخة « ذكر » - من تسميته عقلاً ، أنه يدل على معنى سلبي .

وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة

المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن - وفي نسخة بدون كلمة

« أن » - العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل .

وكذلك قوله في العقول المفارقة : إن فيها إمكاناً ، وعدمًا ، وشرًا ،

ليس هو من قوطهم .

فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس .

المسألة السادسة*

في نفي الصفات

[١٣٠] — قال أبو حامد :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة — وفي نسخة « المعتزلة عليه » —

وزعموا أن هذه الأسماء — وفي نسخة « الأسماء » — وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفة — وفي نسخة « صفات » — زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا ، وقدرتنا ، وإرادتنا — وفي نسخة بدون عبارة « وإرادتنا » — وصفاً لنا زائداً على ذاتنا .

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ؛ لأن هذه الصفات لو طرأت علينا ، لكننا نعلم أنها زائدة على الذات إذ — وفي نسخة « أو » وفي أخرى « إذا » — تجردت — وفي نسخة « تجددت » — ولو قدرت — وفي نسخة « قدر » — مقارنة — وفي نسخة « مقارنا » — لوجودنا من غير تأخر — وفي نسخة « تأخير » — لما خرجت — وفي نسخة « خرج » — عن كونها زائدة — وفي نسخة « كونه زائداً » — على الذات بالمقارنة

فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو افترقا أيضاً ، عقل كونهما — وفي نسخة « كونها » — شيئين .

فإذن لا تخرج هذه — وفي نسخة « لا نخرج من هذه » — الصفات ، بأن تكون مقارنة لذات الأول عن — وفي نسخة « على » — أن تكون أشياء — وفي نسخة « أسباب » — سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود .

وهذا — وفي نسخة « وهو » — محال ؛ فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

* في نسخة (مسألة) وفي أخرى (مسألة سادسة) وفي رابعة (المسألة السادسة في إبطال ملهيم في نفي الصفات) .

(١٣٠) - قلت :

الذى يعسر على من قال بنى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات - وفي نسخة بدون عبارة « هو أن تكون الصفات » - المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً ، والإرادة ، والقدرة - وفي نسخة « والقدرة والإرادة » - مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم - وفي نسخة « العلم والعلم » - والقدرة والقادر ، والإرادة ، والمريد ، معنى واحداً .

* * *

والذى يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً - وفي نسخة « ذات » - وصفات - وفي نسخة « وصفاتاً » - زائدة على الذات أن تكون الذات شرطاً - وفي نسخة « شرط » - في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - وجود - وفي نسخة « وجوب » - الصفات . والصفات شرطاً في كمال الذات .
ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول .

لكن هذا لاجواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته - فإنه - وفي نسخة « وإنه » - يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه ، وغير مركب .
من شرط ومشروط .
وعلة ومعلول .

لأن كل موجود بهذه الصفة :

فلما أن يكون تركيبه واجباً .

ولما أن يكون ممكناً .

فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ؛ لأنه يعسر

إنزال مركب قديم من ذاته ، أعني من غير أن يكون له مركب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ؛ لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً .

وإن كان ممكناً ، فهو محتاج - وفي نسخة « يحتاج » - إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول .

* * *

وأما هل - وفي نسخة « وأما أنه هل » - يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوزوا أعضاً قديمة - وفي نسخة « قديماً » - فغير ممكن .

وذلك أن التركيب شرط في وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب ؛ لأن التركيب شرط في وجودها ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية ، إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك .

مثل اسم اليد - وفي نسخة بدون كلمة « اليد » - المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي ، واليد المقطوعة ، بل كل - وفي نسخة « بل كان » - تركيب عند أرسطاليس ، فهو كائن فاسد ، فضلاً عن - وفي نسخة « على » - أن يكون لا علة له .

* * *

وأما هل - وفي نسخة « وأما أنه هل » - تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في :
واجب الوجود .
ويمكن الوجود .

إلى - وفي نسخة « التي » وفي أخرى « الذي » - نفي مركب

قديم ، فليس تفضى إلى ذلك ؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية .

والضرورية لا تخلو :

إما أن يكون لها علة .

أولا علة لها - وفي نسخة « له » -

وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له .

فان هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود - وفي نسخة « موجود » - ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلاً ؛ لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ، أو مادية إلا أن يوضع أن كل ما له - وفي نسخة بدون عبارة « ماله » - مادة وصورة - وفي نسخة « صورة ومادة » - وبالجملة ؛ كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه .

وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوک فى بيان واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن - وفي نسخة بدل كلمة « أن » كلمة « ما » فيه من الاختلال .

ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن :

كل حادث له محدث .

إلى - وفي نسخة « أزلى » - أول قديم ليس بمركب ، وإنما إلى أول ليس بحادث .

* * *

وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتمناً ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيهما - وفي نسخة « فيها » -

وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به يكون - وفي

نسخة « يكون به » - العالم عالماً ، أخرى أن يكون عالماً ، وذلك أن - وفي نسخة « لأن » - كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد - وفي نسخة « بذلك الغير من المستفيد » - مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا ، إن كانت ليست حية من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحى ، الحياة ، حية بذاتها ، ويفضى الأمر فيها إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات .

* * *

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثر - وفي نسخة « بتكثير » - تلك الصفات ؛ فذلك أمر لا ينكر وجوده .

مثل كون الشيء .

موجوداً ، وواحداً - وفي نسخة « أو واحداً » -

وممكنناً وواجباً - وفي نسخة « أو واجباً » -

فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء

غيره ، سمي قادراً وفاعلاً - وفي نسخة « أو فاعلاً » -

وإذا اعتبر من جهة تخصيصه - وفي نسخة « تخصص » وفي

أخرى « تخصصه » - أحد الفعلين المتقابلين ، سمي - وفي نسخة

« يسمى » - مريداً .

وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله - وفي نسخة « لمفعوله »

وفي أخرى « لمفعول » وفي رابعة « لفعله » - سمي - وفي نسخة

يسمى » - عالماً .

وإذا اعتبر - وفي نسخة بدون عبارة « من جهة إدراكه لمفعوله وإذا اعتبر » - العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة ، سمي - وفي نسخة « يسمى » - حياً - وفي نسخة « حياة » - إذ - وفي نسخة « إذا » - كان الجلى هو المدرك المتحرك من ذاته .

* * *

ولما الذى يمتنع وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة . قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - واحداً بالفعل ، كثيراً بالقوة .

وهذه هى عندهم حال - أجزاء الحدود ، مع المحدود - و نسخة « الحدود » - .

* * *

[١٣١] - وقوله ^(١) - وفي نسخة « قوله » - :

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله : كونها - وفي نسخة « بكونها » - شيتين .

[١٣١] - يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ، ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة فى نفسها ، كما تأخر وجودها عن الذات ، أو - وفي نسخة « و » - تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً .

* * *

[١٣٢] - ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال :

فيقال - وفي نسخة « يقال » - لهم : بم - وفي نسخة « وبم » - عرفهم

استحالة — وفي نسخة « استحالته » — الكثرة من هذا الوجه ؟ وأنتم مخالفون من — وفي نسخة بدون كلمة « من » — كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليس استحالته معلوماً — وفي نسخة « معلومة » — بالضرورة فلا بد من البرهان .

وطم — وفي نسخة « وهم » — مسلكان :

الأول : قولهم : البرهان عليه : أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا وذاك ، — وفي نسخة « ذلك » — ولا ذلك — وفي نسخة « ذلك » — هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده .

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر .

أو يستغنى واحد — وفي نسخة « كل واحد » — عن الآخر ، ويحتاج إليه — وفي نسخة بدون عبارة « إليه » — الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا — وفي نسخة « واجب » — الوجود

— وفي نسخة « وجود » — وهو التثنية المطلقة ، وهو محال .

ولما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه ، عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو — وفي نسخة « ولو » — رفع ذلك الغير ، لا متنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن — وفي نسخة « وإن » — قيل : أحدهما يحتاج ، دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر .

وأيهما — وفي نسخة « ومهما » — كان معلولا افتقر — وفي نسخة « فيفتقر » — إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

• • •

[١٣٢] — قلت : أما — وفي نسخة بدون كلمة « أما » — إذا

سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته .

وأن معنى واجب الوجود - وفي نسخة « الوجوب » - أنه لا علة له أصلاً .

لا في ذاته مما بها قوامه . ولا من خارج .
فلا انفكاك لهم عما ألزمهم » - وفي نسخة « ألزمهم » -
الفلاسفة ، وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات
هى الواجبة - وفي نسخة « واجبة » - الوجود بذاتها ، والصفات
بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته - وفي نسخة بدون عبارة
« بذاته » وفي أخرى « الذات » - هى - وفي نسخة « هو » - الذات .
والصفات واجبة بغيرها .

ويكون المجموع منهما مركباً .

لكن الأشعرية ليس تسلم لم أن واجب الوجود بذاته يدل
على هذا ؛ لأن برهانهم لا يفضى إليه إذ كان برهانهم إنما يودى
إلى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها - وفي نسخة « عليه » -
[١٣٣] - قال أبو حامد :

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير .
ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم
عليها فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة ، فى هذه
المسألة ، وما بعدها .

فأ - وفي نسخة « مما » - هو فرع هذه المسألة كيف تبنى - وفي نسخة
« تبنى » - هذه المسألة عليها - وفي نسخة « عليه » - ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها - وفي نسخة « قوامه » - غير محتاجة
- وفي نسخة « محتاج » - إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف ، كما فى حقنا .
فيمتق قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال - وفي نسخة بزيادة « لهم » - إن أردتم - وفي نسخة « أردت » -
بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم - وفي نسخة « قلت » - ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود ، قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته — وفي نسخة « صفاته » — قديمة معه ، ولا فاعل لها .
 وإن أردتم — وفي نسخة « أردت » — بواجب الوجود أن لا يكون — وفي نسخة « الوجود أنه ليس » — له علة قابلة ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم — وفي نسخة « قديم مع هذا » — ولا — وفي نسخة « لا » — فاعل له فما المحيل لذلك ؟

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود — وفي نسخة « وجود » — بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا — وفي نسخة بدون كلمة « إلا » — على هذا القدر .

وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون مقدرة — وفي نسخة « متفجرة » — فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود ؛ فإنه ممكن التلبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألينة ، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعها فى القابلية ؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم — وفي نسخة « إلى لزوم » — التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل — وفي نسخة بزيادة — « أيضاً » — وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست — وفي نسخة « ليس » — ذاته قائمة — وفي نسخة « قائماً » — بغيره .

كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل . فالصفة انقطع تسلسل عليها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة ، فلا — وفي نسخة « بلا » — علة له ولا لصفته — وفي نسخة « لصفاته » —

وأما العلة القابلية فلم — وفي نسخة « لم » — ينقطع تسلسلها إلا على الذات . ومن أين يلزم — وفي نسخة بدون كلمة « يلزم » — أن ينتفى المحل حين — وفي نسخة « حتى » — تنتفى العلة ؟ والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو — وفي نسخة بحذف عبارة « فهو » — وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى — وفي نسخة بدون كلمة « سوى » — موجود ليس له علة فاعلية ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً .

ومهما — وفي نسخة « ومنى » — اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده . اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته — وفي نسخة « وفي صفاته » — جميعاً .

[١٣٣] قلت :

قوله : (ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها — وفي نسخة بدون عبارة « عليها » — في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة . يريد إبطالهم أن يكون الموصوف ، والصفة ، كل واحد منهما قائماً — وفي نسخة « قائم » — بذاته ، وذلك أنه يلزم عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنه » — أن يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه ، فيكون إلهياً مستقلاً بنفسه ، ويكون هنالك إثنيية ؛ إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحداً .

ولما كانوا قد استعملوا في إبطال - وفي نسخة بدون كلمة «إبطال» - هذا النوع من الكثرة لزوم - وفي نسخة «ولزوم» - وجود اثنتيئة في الإلته عنها ، وكان الأمر في البرهان يجب أن يكون بالعكس ، أى تبطل الثنائية - وفي نسخة «الاثنيئية» - من جهة إبطال الكثرة ، قال فيه : إنهم عكسوا فبينوا الأصل بالفرع .

* * *

والذى فعلوه هو معاندة ، لا بحسب الأمر في نفسه ، بل بحسب قول الخصم - وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنيئية . وأنت - وفي نسخة «وأما أنت» - فقد علمت في غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان : صنف بحسب الأمر في نفسه .

وصنف بحسب قول المعاند - وفي نسخة «المعاندة» - وأن الحقيقة - وفي نسخة «وأن المعاندة» - هي التي هي - وفي نسخة بدون كلمة «هي» - بحسب الأمر في نفسه - وفي نسخة بحسب نفس الأمر -

وأن المعاندة الثانية ، وإن لم تكن حقيقية - وفي نسخة وإن لم حقيقية » - فإنها قد تستعمل أيضاً .

* * *

[١٣٤] - ثم قال ^(١) : ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها - وفي نسخة «في قوامه» - غير محتاجة - وفي نسخة «محتاج» - إلى الصفات . والصفات - وفي نسخة «والصفة» - محتاجة إلى الموصوف ، كما في حقنا - وفي نسخة بدون عبارة «في حقنا» - فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود - وفي نسخة «وجود» -

[١٣٤] - يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا - وفي نسخة « استعملوها » وفي أخرى « استعملوا » - في إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا :
أن الواجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف.
ولا أن يكون ذاته ذات صفات كثيرة .

وهذا شيء ليس يقدر على بحسب أصولهم .

[١٣٥] - ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه - وفي نسخة بدون عبارة « يلزموه » - عن إنزال هذا القسم ليس بلازم ، فقال :
فيقال - وفي نسخة بدون عبارة « فيقال » - لهم - وفي نسخة بدون عبارة « لهم » - : إن أردتم - وفي نسخة « أردت » - بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية .

فليس - وفي نسخة « ثم » - قلتم - وفي نسخة « قلت » - ذلك ؟
ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته - وفي نسخة « صفاته » - قديمة - وفي نسخة بزيادة « معه » - ولا - وفي نسخة « لا » - فاعل لها .

[١٣٥] - قلت - هذا كله معاندة لمن سلك في نفس الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته .

وأما الطريقة - وفي نسخة « الطريق » - الأتقع في هذه - وفي نسخة « في هذا » - في وجوب الاتحاد ، ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود ؛ - وفي نسخة « الممكن الموجود » - الممكن الحقيقي ؛ ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول ، هو بهذه الصفة .

وخصوصهم من الأشعرية يسلمون هذا .
 ويرون أيضاً أن كل ممكن ، فله فاعل .
 وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء - وفي نسخة « بالأقصى » -
 إلى ما ليس ممكناً في نفسه .

وخصوصهم يسلمون لهم ذلك .
 فاذا - وفي نسخة « وإذا » - سلم لهم هذه ، ظن بها - وفي نسخة
 بدون عبارة « بها » - أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده
 الإمكان ، ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب لكن للأشعرية
 أن تقول - وفي نسخة « أن يقولوا » - : إن الذي ينتفى عنه الإمكان
 الحقيقي ، ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون قدماً
 فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » - لا علة فاعلية له - وفي
 نسخة « له فاعلية » -

فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من
 طريقة واجب الوجود .

* * *

[١٣٦] - ثم قال (١) :

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليس له علة فاعلية ، ولا قابلية .
 فإذا سلم أن له علة قابلية - وفي نسخة بدون عبارة « فإذا سلم أن له علة قابلية » -
 فهو ليس بواجب - وفي نسخة « لو واجب » - الوجود على هذا التأويل .

[١٣٦] - يريد : فإن قالت الفلاسفة : إن البرهان قد أدى
 إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » -
 فليس له قابلية - وفي نسخة « قابلية » -

وإذا وضعتم ذاتاً وصفات — وفي نسخة « وصفاتا » — فقد
وضعتم علة قابلة .

[١٣٧] — ثم قال ؛ محبباً عن هذا — :

قلنا : وإذا — وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « إذا » — سلم أن له علة قابلة
— وفي نسخة « قابلة » — فقد سلم كونه معلولاً — وفي نسخة « علة » وفي أخرى بدون
عبارة « قلنا : وإذا سلم . . . كونه معلولاً » — .

قلنا : تسمية الذات القابلة — وفي نسخة « القابلية » — علة — وفي نسخة
« علة قابلة » — من اصطلاحكم .

والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود — وفي نسخة « وجود » — بحكم
اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات
— وفي نسخة « والعلل » — .

• • •

[١٣٧] — يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات
الحاملة للصفات علة قابلة — وفي نسخة « فاعلة » — فيلزمهم أن
يكون لها علة فاعلة — وفي نسخة « فاعلية » — ولم يدل واجب الوجود
بحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلة — وفي
نسخة « قابلة » — فضلاً عن — وفي نسخة « على » — أن يدل على
ما ليس له ذات وصفات ، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل .
قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ، ولو — وفي نسخة
« إذ لو » — سلمت الأشعرية للفلاسفة — وفي نسخة بدون عبارة
« للفلاسفة » — أن ما ليس له علة فاعلية ، ليس له علة قابلة ، لما
انكسر بذلك قولهم ؛ لأن الذات التي — وفي نسخة « الذي » —
وضعوا ، إنما هي قابلة للصفات ، لا للأول ؛ إذ يضعون أن

الصفات زائدة على الذات ، وليس يضعونها صفات ذاتية ، كما يضع ذلك النصاري .

[١٣٨] - ثم قال ^(١) : فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعة - وفي نسخة « قطعها » - في القابلية إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل - وفي نسخة « إلى محل أيضاً » - للزم - وفي نسخة « للزوم » - التسلسل ، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية - وفي نسخة « كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً » وفي أخرى إضافة « إلى علة » إلى ما سبق . كل ذلك بدل قوله « وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له ، كالحال في العلة الفاعلية » -

• • •

ثم قال - مجاباً لهم - :

صديق ، فلا بجرم قطعنا هذا التسلسل - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليست ذاته قائمة - وفي نسخة « وليس ذاته قائماً » - بغيره - وفي نسخة « لغيره » - كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس - وفي نسخة « وليست » - ذاتنا في محل .

[١٣٨] - قلت :

هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة .

لا على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - ما حكاها عن الفلاسفة .

ولا على ما قاله - وفي نسخة « قال » - مجاباً لهم .

فكانه قول سفسطائي وذلك - وفي نسخة « سفسطائي وقال » - : إن القول في وجوب تناهي العلل القابلية ، ولا تناهيها ، لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها ، وهي :

هل - وفي نسخة « وهل هي » - من شروط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية ؟ وذلك أن الفحص عن تناهي العلل القابلية

غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية ؛ فان من سلم وجود العلل القابلية ، فيسلم ضرورة قطع تسلسلها - وفي نسخة « تسلمها » - بعلة قابلية أولى - وفي نسخة « أول » - خارجة عن الفاعل الأول ضرورة ، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية . فالفاعل الأول ، إن كانت له مادة ، فليست تلك المادة معدودة - وفي نسخة « محدودة » وفي أخرى « معدومة » - : لا في القابلية الأولى .

ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات .
بل - وفي نسخة بدون كلمة « بل » - يلزم تلك المادة التي للفاعل الأول ، إن كانت - وفي نسخة « كان » - له مادة - أن تكون مادة خاصة به .

وبالحملة فتكون له . وذلك - وفي نسخة بدون عبارة « وذلك » - : إما بأن تكون هي الأولى له - وفي نسخة « الآلة » ؛ وفي نسخة بدون عبارة « له » - أو بأن ينتهي إلى قابلية أولى .
وبالحملة فتكون - وفي نسخة بزيادة « له » - هذه القابلية ، ليست من جنس القابلية المشروطة - وفي نسخة « المشترطة » وفي أخرى « المشتركة » - في وجود سائر - وفي نسخة بدون عبارة « في وجود سائر » - الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول .

لكن إن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول ، فسيلزم - وفي نسخة « سيلزم » وفي أخرى « فيستلزم » - ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات ، فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط ؛ إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل بل وأن تكون ، شرطاً في وجود الفاعل ، فيكون كل فاعل جسماً .

وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ، ولا تبطله .

* * *

فان قالوا : إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات ، يلزم أن تكون جسما .

قيل لهم : النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم أن تكون جسما قيل لهم . . . بهذه الصفات » - وهى - وفي نسخة « هى » - عندكم ليست بجسم .
وهذا هو غاية ما تنتهى إليه الأقاويل الجدلية فى هذه المسألة .

* * *

وأما الأقاويل البرهانية : ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الحكمة - وفي نسخة « الأشياء » - وبخاصة فى كتب الحكم الأول لا ما - وفي نسخة « لا فيما » وفى أخرى « إلا أن ما » وفى رابعة « إلا ما » - أثبتته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألفى - وفي نسخة « ألف » - له شئ فى ذلك - وفي نسخة « مثل ذلك » - فان ما أثبتوا من هذا العلم - وفي نسخة « فى هذا العلم » وفى أخرى « من هذه العلم » - هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أى خارجة - وفي نسخة بدون عبارة « أى خارجة » - من طبيعة المفحوص عنه .

* * *

[١٣٩] - وقوله^(١) : قلنا : فالصفة فيه - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل - وفي نسخة « تزال » - الذات بهذه الصفة موجودة - وفي نسخة « موحقة » - فلا - وفي نسخة « بلا » - علة له ، ولا لصفته - وفي نسخة « لصفاته » -

[١٣٩] - قلت :

هذا شيء لا يسلمه الخصوم ، بل يقولون : إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً لصفة - وفي نسخة « للصفة » - لأن القبول يدل على هيولى .

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل - وفي نسخة « فاعله » - بأى صفة اتفق ، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل .

وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى - وفي نسخة « الأول » - تقوم بعلّة قابلية هي شرط - وفي نسخة « شترک » وفي رابعة « غير طرفى » وفي خامسة « غير شرط » - فى وجودها ، قد يظن أنه مستحيل - فان كل ما له شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره ؛ لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده ، كما لا يكون علة لوجود نفسه ؛ لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته ، من دون اقترانه بالشرط ، فيحتاج إلى علة فاعلة لتكوينه مع - وفي نسخة بدون كلمة « مع » - المشروط ؛ إذ لا يكون الشيء علة فى وجود شرط وجوده .
لكن هذه كلها أمور عامة .

* * *

وبالجملة : فهذه المسألة يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة ؛ وذلك لا شترالك الاسم الذى :
فى واجب الوجود بذاته .

وفى الممكن من ذاته - وفي نسخة « بذاته » وفى أخرى « من بذاته » - الواجب من غيره ، وفى سائر المقدمات التى تزداد - وفى

نسخة «تراد» وفي أخرى «ترد» - عليها .

* * *

[١٤٠] - المسلك الثاني^(١) : قال أبو حامد :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلية - وفي نسخة « ليس داخلية » -
في ذاتنا ، بل كانت عارضة - وفي نسخة « هو عارض » وفي أخرى « كان
عارضاً » -

وإذا أثبت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلية - وفي نسخة « لم يكن
أيضاً داخلية » - في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة - وفي نسخة « كان عارضاً » -
بالإضافة إليه ، وإن كانت - وفي نسخة « كان » - دائماً - وفي نسخة « دائمة »
وفي أخرى « دائماً له » - فرب - وفي نسخة « ورب » - عارض لا يفارق ، أو يكون
لازماً لماهيته - وفي نسخة « لماهية » وفي أخرى « للماهية » - ولا يصير بذلك مقوماً
للذاته .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « وإن » - كان عارضاً كان تابعاً للذات ،
وكان الذات سبباً فيه ، فكان معاولاً . فكيف يكون واجب الوجود ؟

* * *

ثم قال أبو حامد - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى « ثم قال » -
رداً على هذا القول

وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عتيم يكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة
فاعلية - وفي نسخة « فاعلية له » - وأنه مفعول - وفي نسخة « وأنها مفعولة » -
للذات ، فليس كذلك ؛ فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ؛
إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عتيم أن الذات محل - وأن الصفة - وفي نسخة « الصفات » - لا تقوم
بنفسها في غير محل - وفي نسخة « في غيره » - فهذا مسلم . فلم - وفي نسخة
« ولم » - يتمتع هذا ؟ فإن - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « بأن » وفي رابعة

(١) أي من كلام أبي حامد ، وقد سبق المسلك الأول .

« فبأن » وفي خامسة « إن » - عبر - وفي نسخة « يعبر » - عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلوم - وفي نسخة « والمعلوم » - أو ما أراده المعبر - وفي نسخة « المغير له » - لم يتغير المعنى ، إذا - وفي نسخة « إذ » - لم يكن المعنى - وفي نسخة بدون عبارة « إذا لم يكن المعنى » - سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات - وفي نسخة « الصفات بالموصوف » وفي أخرى « الصفة بالموصوف » - ولم يستحيل - وفي نسخة « يستحل » - أن يكون قائماً في ذات ، وهو مع ذلك قديم فلا - وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « وهو » - فاعل له ؟

وكل - وفي نسخة « فكل » - أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته : ممكناً ، وجائزاً ، وتابماً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر .
فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك .
وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل ، هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

[١٤٠] - قلت : هذا تكثير من القول في معنى واحد .
والفصل في هذه القضية - وفي نسخة بدون كلمة « القضية »
وفي أخرى « هذا القضية » - بين - وفي نسخة « من » - الخصوم
- وفي نسخة « الخصم » - هو في نكتة - وفي نسخة « في ثلاثة »
وفي أخرى « مسألة » - واحدة ، وهى :
هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا - وفي نسخة بدون كلمة
« لا » - يكون له - وفي نسخة « لها » - فاعل ؟ أولاً يجوز ذلك
- وفي نسخة « أولاً » - .

ومن أصول المتكلمين :
أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز .

وأن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه :
إلى الفعل ، إلى مخرج .

وإلى مقارنة الشرط للمشروط - وفي نسخة « بالمشروط » -
ولأن - وفي نسخة « وأن » - المقارنة هي شرط في وجود المشروط ،
وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ، ولا
يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط ؛
فإن ذاتنا ليست علة فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » وفي أخرى ،
« فاعلا » - لوجود العلم بها ، ولكنها شرط في وجود العلم قائماً بها .
ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت
اقتران الشرط بالمشروط ، وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط

* * *

ولكن هذا كله ينكسر - وفي نسخة « ينكر » - على الفلاسفة
بوضعهم السماء قديمة ، وهي ذات وصفات ، ولا يضعون لها فاعلا ،
على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد ، على ما يلزم من ذلك ،
إلا أن يضعوا أن ههنا برهاناً - وفي نسخة « برهان » - يؤدي
إلى ربط قديم عن رابط قديم - وفي نسخة بدون كلمة « قديم » -
وهو نوع آخر من الرباط - وفي نسخة « الرباط » - غير الذي في
الكائنة الفاسدة فإن هذه كلها مواضع فحص شديد .

* * *

وأما وضعهم أن هذه - وفي نسخة « هذا » - الصفات ليست
متقومة - وفي نسخة « ممتقومة » - بها الذات ، فليس بصحيح ؛
فإن كل ذات استكملت بصفات ، صارت بها أكمل وأشرف ،
فذاها متقومة بتلك الصفات . فإنا - وفي نسخة « فإن » - بالعلم ، والقدرة
والإرادة ، صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعامة .

والذات منا التي قامت بها هذه الصفات ، هي مشتركة لنا وللجمادات ، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضاً تابعة لذاتنا — ؟ وفي نسخة « لذاتها » —

هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية .

[١٤١] — قال أبو حامد :

وربما هولوا — وفي نسخة « عولوا » — بتقبيح العبارة بوجه — وفي نسخة « من وجه » — آخر ، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، إذ الغنى المطلق لا — وفي نسخة « فلا » — يحتاج إلى غيره — وفي نسخة « غير ذاته » —

ثم قال — رادا عليهم — :

وهذا كلام وعظي — وفي نسخة « لفظي » — في غاية الركاقة ؛ فإن صفات الكمال لا تبين ذات الكمال ، حتى يقال : إنه يحتاج — وفي نسخة « محتاج » — إلى غيره . فإذا لم يزل ، ولا يزال ، كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف — وفي نسخة « وكيف » — يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكمال من — وفي نسخة « ما » — لا يحتاج إلى كمال .

وإن قيل — وفي نسخة « بدون عبارة » وإن قيل — : فالاحتياج إلى وجود صفات الكمال — وفي نسخة « الكمال » — لذاته ، ناقص . فيقال — وفي نسخة « بزيادة » كما — لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته — وفي نسخة « بذاته » —

وكذلك — وفي نسخة « فكذلك » — لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات — وفي نسخة « الصفة » — المنافية للحاجات لذاته — وفي نسخة « بذاته » — فكيف تنكر صفات الكمال — وفي نسخة « الصفات » — التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات — وفي نسخة « الخيالات » — اللفظية ؟

[١٤١] قلت :

والكمال - وفي نسخة « والكمال » - على ضربين .
كامل بذاته .

وكامل بصفات أفادته الكمال . وتلك الصفات يلزم ، ضرورة
أن تكون كاملة بذاتها ، لأنها إن كانت - وفي نسخة بدون عبارة
« كانت » - كاملة بصفات كمالية - وفي نسخة « كمالية أخرى » -
يسأل أيضاً في تلك الصفات ، هل هي كاملة بذاتها ، أو
بصفات ؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته - وفي نسخة « بصفاته » -
والكمال بغيره يحتاج - وفي نسخة « محتاج » - ضرورة
على الأصول المتقدمة ، إذا سلمت ؛ إلى مفيد له صفات الكمال
وإلا كان ناقصاً .

وأما الكامل - وفي نسخة « الكمال » - بذاته ، فهو كالموجودات
بذاته ، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته .
فإن كان ههنا موجود - وفي نسخة « موجوداً » - بذاته ، فيجب
أن يكون كاملاً بذاته ، وغنياً بذاته وإلا كان مركباً من :
ذات ناقصة .

وصفات لتلك الذات .
فإذا كان ذلك كذلك ، فالصفة والموصوف فيه واحد .
وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات
متميزة فيه ، فهي على طريق الإضافة .

[١٤٢] - قال أبو حامد - مجيباً - وفي نسخة « محتججاً » - للفلاسفة .
وما أشنع أن نكون نحن - وفي نسخة « نحن أن نكون » - والبارئ تعالى في

هذا المعنى بحال سوى : أعنى أن كون الكمال للذاتنا ، بصفات كمالية - وفي نسخة بدون عبارة « وما أشنع . . . بصفات كمالية » -

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب - وفي نسخة « مركب » - وكل تركيب - وفي نسخة « مركب » - يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل مركب - وفي نسخة « تركيبه » - يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موحد .

فيقال له : الأول قديم موجود - وفي نسخة « موجود قديم » - لا علة له ولا موحد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم فلإنما لم يجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الأول ، لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث .

ومن لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يثبت له حدوث الجسم يلزمه - وفي نسخة « لم يلزمه » - أن يجوز - وفي نسخة بدون عبارة « أن يجوز » - أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما ستلزمه - وفي نسخة « يستلزمه » - عليكم من بعد .

[١٤٢] قلت :

والتركيب ليس هو مثل الوجود ؛ لأن التركيب هو مثل التحريك : أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت - وفي نسخة « قبلت » - التركيب .

والوجود هو صفة هي الذات بعينها . ومن قال غير هذا فقد أخطأ .

وأيضاً المركب ليس ينقسم .

إلى مركب من ذاته .

ومركب من غيره .

فيلزم أن ينتهى الأمر - وفي نسخة « الأمور » - إلى مركب
قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم . وقد
تكلمنا فى هذه المسألة فى - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - غير
ما موضع .

وأيضاً إذا كان الأمر ، كما قلنا من أن التركيب أمر زائد
على الوجود ، فلقائل أن يقول :

إن كان يوجد مركب من ذاته ، فسيوجد متحرك من ذاته .
وإن وجد متحرك من ذاته ، فسيوجد المعدوم من ذاته ؛
لأن وجود المعدوم هو خروج ما - وفي نسخة « ما هو » - بالقوة ؛
إلى الفعل .

وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك .

وليس كذلك الوجود - وفي نسخة « الموجود » - لأنه ليس
صفة زائدة على الذات .

فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ، ووقتاً موجوداً - وفي
نسخة « موجود » - بالفعل ؛ فهو موجود بذاته .

والمتحرك - وفي نسخة « والمحرك » - وجوده إنما هو مع القوة
المحركة - فلذلك احتاج - وفي نسخة « احتيج » - كل متحرك
إلى محرك :

* * *

والفصل فى هذه المسألة أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزئيه أو - وفي نسخة بدون عبارة
« جزئيه أو » - أجزائه التى تركيب منها - وفي نسخة « تركيب كل
واحد منها » - شرطاً - وفي نسخة « شرط » - فى وجود صاحبه
بجهتين مختلفتين - وفي نسخة « مختلفين » - كالحال فى

المركبات من مواد وصور عند المشائين . أو لا يكون واحد منهما - وفي نسخة « كل واحد منهما » - شرطاً في وجود صاحبه .
أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني ، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول .

فأما - وفي نسخة « وأما » - القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً ؛ وذلك أن التركيب نفسه ، هو شرط في وجود الأجزاء فليس - وفي نسخة « وليس » - يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ، ولا التركيب - وفي نسخة بدون عبارة « ولا التركيب » - علة نفسه ، إلا لو كان الشيء علة نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « إلا لو كان الشيء علة نفسه » -

ولذلك ، أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود .

وأما القسم الثاني : أعني إن لم يكن ، ولا - وفي نسخة « لا » - وفي أخرى بدون العبارتين - واحد - وفي نسخة « واحداً » - من الحزأين شرطاً في وجود صاحبه ؛ فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فلانها - ؛ وفي نسخة « بأنها » وفي أخرى « فلانها » - ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان التركيب ليس من طباعها الذي به - وفي نسخة « التي به » - تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها .

وأما إن كانت طباعها تقتضي - وفي نسخة « تقتضي » - التركيب ، وهما في أنفسهما - وفي نسخة « نفوسهما » - قديمان ، فواجب أن يكون المركب منهما - وفي نسخة بدون عبارة « منهما » - قديماً ، لكن لا بد له من علة تفيد الوحدةانية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، الوحدةانية له بالعرض .

وأما إن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه : كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية .

فإن كان - وفي نسخة « إن كان » - الموصوف - وفي نسخة « الوصف » - قديماً ، ومن شأنه أن لا - وفي نسخة « أن » - تفارقه الصفة ، فالمركب قديم .

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن - وفي نسخة « أن » بدون « إلا » - يتبين - وفي نسخة « تبين » - على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قديم ، وجدت أعراض قديمة ، أحدهما التركيب ؛ لأن أصل ما بينون - وفي نسخة « عنون » - عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه - وفي نسخة « أن » - لا تكون الأجزاء التي - وفي نسخة « الأجزاء » الذي - تركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق .

فإذا جوزوا مركباً قديماً ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون .

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن - وفي نسخة « من » - الحوادث حادث .

وأيضاً قد قيل : إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه ، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالواحد بما هو واحد متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - على كل مركب .

وهذا الفاعل الواحد إن كان أزليا ، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات ، الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة ، هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت ، فإن الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل ، هو فاعل يحدث ضرورة ، ومفعوله يحدث ضرورة .

وأما الفاعل الأول ففيه - وفى نسخة « ففعله » وفى أخرى « فله » -
تعلق بالمفعول على الدوام .
والمفعول تشوبه - وفى نسخة « تشعر به » - القوة على الدوام .
فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر فى الأول سبحانه وتعالى مع جميع الموجودات .

* * *

وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين فى هذا الوضع ، فلنضرب - وفى نسخة « ولنصرف » - عنها ؛ إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل ، هى أقاويل غير برهانية ، وأكثرها سفسطائية ، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية ؛ فإن الأقاويل - وفى نسخة « أقاويل » - البرهانية قليلة جداً ^(١) ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من سائر الجواهر ، فلنرجع إلى ما كنا فيه .

* * *

[١٤٣] - قال أبو حامد :

وكل - وفى نسخة « وكان » وفى أخرى « فكل » وفى رابعة « كل » - مسالكهم - وفى نسخة « مسالككم » - فى هذه المسألة تخیلات .
ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يشتون - وفى نسخة « ينسبون » وفى أخرى « نسبه » - إلى نفس - وفى نسخة بدون كلمة « نفس » - الذات فإنهم أثبتوا .

(١) الجدل مرتبة أنزل من البرهان

كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود .
 فيقال — وفي نسخة « فنقول » — لهم أتسلمون أن — وفي نسخة بدون كلمة
 « أن » — الأول يعلم غير ذاته ؟

ومنهم من — وفي نسخة « ما » — سلم — وفي نسخة « يسلم » — ذلك .
 ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما — وفي نسخة « وأما » — الأول : فهو الذي اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم
 — وفي نسخة « زعم » — أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ،
 ولا يعلم الحزيبات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم — وفي نسخة
 « العلم » —

فنقول : علم الأول بوجود كل — وفي نسخة « بكل » — الأنواع والأجناس
 التي لانهاية لها ، عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .
 وإن قلتم : إنه عينه لم يتميزوا عن يدعي أن علم الإنسان بغيره — وفي نسخة
 « لغيره » — عين — وفي نسخة « غير » — علمه بنفسه ، وعين — وفي نسخة « وغير
 ذاته — وفي نسخة بدون عبارة « وعين ذاته » — ومن قال ذلك سفه — وفي نسخة
 بدون كلمة « سفه » — في عقله .

وقيل — وفي نسخة « من قبل » — حد الشيء الواحد — وفي نسخة « للواحد »
 أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات .

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً — وفي نسخة بدون كلمة « شيئاً »
 واحداً ، استحال أن يتوهم في حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً .

ولما لم يستحل — وفي نسخة « يستحيل » — في الوهم أن يقدر علم :
 بنفسه . دون علمه بغيره ، قيل — وفي نسخة « ولذلك يجب أن يصدق »
 أن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً
 وإثباته إثباتاً له : إذ يستحيل أن .

يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً .

أعني هو بعينه في حالة واحدة .

ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير ، مع العلم بنفسه .
وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ؛ إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما .
دون الآخر ؛ فهما إذن شيان .

ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته - وفي نسخة « وجود غيره » -
فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا - وفي نسخة « وهذا » - التوهم - وفي
نسخة « النوع » - محالاً .

وكل - وفي نسخة « فكل » - من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير
ذاته - وفي نسخة « غيره » - فقد أثبت كثرة لا محالة .

[١٤٣] - قلت : حاصل هذا القول في الاعتراض على
من قال :

إن الأول يعقل ذاته ، ويعقل غيره .
أن - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « فإن » - علم الأول
بذاته ، غير علمه بغيره .

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان :
أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية ، هو علمه
بغيره . فهذا لا يصح البتة .

والمعنى الثاني : أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات
هو - وفي نسخة « هي » - علمه بذاته . وهذا صحيح .

* * *

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات .
فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التي تخصه
وكانت ماهيته هي علم الأشياء . فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو
علمه بسائر الأشياء ؛ لأنه إن كان غيراً فذاته غير - وفي نسخة
بدون كلمة « غير » - علم الأشياء .

وذلك بين في الصانع ؛ فإن ذاته التي بها يسمى - وفي نسخة « يسمى بها » - صانعاً ، ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات .

* * *

[١٤٤] - وأما قوله^(١) :

إنه لو كان علمه بنفسه ، هو علمه بغيره لكان نفيه نفيّاً له ، وإثباته إثباتاً له .

[١٤٤] - فانه - وفي نسخة بدون عبارة « فإنه » - يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه ، هو علمه بغيره ، لكان إذا لم يعلم الغير ، لم يعلم ذاته .
أعنى إذا جهل الغير ، جهل ذاته . وإذا علم الغير علم ذاته .
فإنه قول :

صادق من جهة .

كاذب من جهة .

لأن ماهية الإنسان هو - وفي نسخة « هي » - العلم .

والعلم هو المعلوم من جهة .

وهو غيره - وفي نسخة « وهو غير المعلوم » ؛ وفي أخرى « وغير المعلوم » - من جهة أخرى .

فإذا جهل معلوماً ما ، فقد جهل جزءاً من ذاته .

وإذا جهل جميع المعلومات ، فقد جهل ذاته .

فنتق هذا العلم عن الإنسان ، هو نقي علم الإنسان بنفسه ؛ لأنه إذا انتفى عن العالم - وفي نسخة « العلم » - المعلوم ، من جهة ما المعلوم والعلم - وفي نسخة « العلم والمعلوم » - شيء واحد ، انتفى علم الإنسان بنفسه .

وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم ، فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء - وفي نسخة « انتفى » - هذا العلم عن الإنسان انتفاء - وفي نسخة « انتفى » - علم الإنسان بنفسه .

وكذا الحال في الأشخاص ؛ فإنه ليس علم زيد بعمره ، هو نفس زيد ؛ ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمره - وفي نسخة « بعمر » - .

[١٤٥] - قال أبو حامد :

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ؛ فإنه حقيقة ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « فإنه حقيقة ذاته » - ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره - وفي نسخة « للغير » - إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن وال لزوم .

ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدءاً ، تحكم - وفي نسخة « تحكم محض » - بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » -

فأما - وفي نسخة « وأما » - العلم بكونه مبدءاً ، فزائد - وفي نسخة « يزيد » - على العلم بالوجود - وفي نسخة « بالوجود » وفي أخرى « بوجود ذاته » - لأن المبدئية إضافة إلى الذات - وفي نسخة « للذات » - ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم لإضافته - وفي نسخة « لإضافته المبدء إلى الذات » وفي أخرى « لإضافة المبدئية إلى الذات » -

ولو لم تكن المبدئية إضافة - وفي نسخة «إضافية» - لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيان - وفي نسخة «ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم كونه مبدأ ؛ لأن كونه موجوداً ومبدأ شيان» -

وكما يجوز - وفي نسخة «كما لا يجوز» - أن يعلم - وفي نسخة «يعرف» - الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً ؛ لأن - وفي نسخة «لأن علم» - كونه معلولاً ، إضافة له إلى علته - وفي نسخة «إلى علة» وفي أخرى «إلى علة له» - فكذاك - وفي نسخة «وكذلك» - كونه علة ، إضافة له إلى معلوله .

فالإلزام قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ : إذ فيه :

علم الذات - وفي نسخة «بالذات» -

والمبدئية ، وهو الإضافة . والإضافة غير الذات .

فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه .

وهو أنه يمكن - وفي نسخة «يمكن» - أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية .

ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

[١٤٥] - قلت :

كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ينبغي - « وفي نسخة «مبنى» - على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم - وفي نسخة زيادة «معهم» - فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وعلموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها . وذلك أن القوم يضعون : أن الموجود الذي ليس بجسم ، هو في ذاته - وفي نسخة «غاية» - علم فقط .

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها في

(١) أي الفلاسفة ، وفي التعبير (زعموا) ما يشعر بأنه لا يرى فيما يزعمون قوة تحمله على موافقتهم عليه ، فهو إنما يحكي وجهه نظره ويصورها فقط .

مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة ، علم أنه عالم - وفي نسخة « علم » -

وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس - وفي نسخة « نفس » - من مادتها ، صارت - وفي نسخة « صار » - علماً وعقلاً .

وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة .
وإذا كان ذلك كذلك ، فما كان ليس مجرداً في أصل طبيعته ،
فالتى هي - وفي نسخة « هي في العقل » - مجردة في أصل طبيعتها ،
أحرى أن تكون علماً وعقلاً .

* * *

ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق أشياء .
وكان - وفي نسخة « وإن كان » - العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا - وفي نسخة « هنا » - هو المعقول بعينه ، من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك - وفي نسخة بدون عبارة « هنالك » - مغايرة بين العقل والمعقول ، إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً ، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد ، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات .
فإن ألفى شيء في غير مادة ، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات ، وهو عقل المعقولات ولا بد

ولأن - وفي نسخة « لأن » - العقل ليس هو شيئاً - وفي نسخة « شيئاً هو » - أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة ، وترتيبها .
ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها - وفي نسخة بدون عبارة « وترتيبها » وفي أخرى بدون

عبارة « الموجودة وترتيبها » - إلى الأشياء الموجودة ، ويتأخر معقوله عنها ؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة ، فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ، ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء .

ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها .

فإن كانت طبائع الموجودات جارية على - وفي نسخة « خارجة عن » - حكم العقل ، وكان هذا العقل منا - وفي نسخة « منها » وفي أخرى « الذى فينا » وفي رابعة « الذى لنا » - مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات .

فواجب أن يكون ههنا علم بنظام - وفي نسخة « ونظام » - وترتيب ، وهو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود .

وواجب أن يكون هذا العقل - وفي نسخة « العلم » - النظام - وفي نسخة « بالنظام » وفي أخرى « للنظام » - الذى منه ، هو السبب فى هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - النظام الذى فى الموجودات .

وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلاً عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة - وفي نسخة « أو متأخرة » - عنها .

وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته ؛ لأنه كان يكون معلولاً عن

الموجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الموجودات لا يعقله . . . معلولا عن الموجود » - الذى يعقله - وفي نسخة « يعقل » - لا علة - وفي نسخة « ولا علة » - له ، وكان يكون مقصراً .

* * *

وإذا فهمت هذا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - مذهب - وفي نسخة « مذاهب » - القوم ، فهمت :

أن - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن » ووضع عبارة « لأن » مكانها - معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم لها بالقوة .
وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته

وأنه يعقل - وفي نسخة « لعقله » - ذاته - وفي نسخة « بذاته » - يعقل - وفي نسخة بدون كلمة « يعقل » - جميع الموجودات ؛ إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات .

وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله - وفي نسخة « يتقبل » - القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب ، الموجودة - وفي نسخة « الموجود » - فى جميع الموجودات ، وهى التى تسميها - وفي نسخة « تسميه » - الفلاسفة ، الطبائع ؛ فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه .

وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض .

ولا يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون » - من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فىنا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات ، وليس هو لا

— وفي نسخة بدون كلمة « لا » — كلياً ، ولا جزئياً .

* * *

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت — وفي نسخة « انجلت » — لك جميع الشكوك التي أوردتها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع — وفي نسخة « الوضع » —

وإذا أنزلت أن العقل الذي هنالك شبيه بعقل الإنسان ، لحقت تلك الشكوك المذكورة ؛ فإن العقل الذي فينا ، هو الذي يلحقه التعدد والكثرة .

وأما ذلك العقل .

فلا يلحقه شيء من ذلك ، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك .

وأما العقل الذي فينا

فإدراكه ذات الشيء .

غير إدراكه أنه مبدأ الشيء

وكذلك إدراكه غيره ، غير إدراكه — وفي نسخة « إدراك » — ذاته بوجه ما .

ولكن فيه شبه — وفي نسخة « شبهة » — من ذلك العقل

وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك — وفي نسخة « هذا » — الشبه

وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برية — وفي نسخة

« بريئة » — من النقائص التي لحقتها — وفي نسخة « لحقتها » — في هذا العقل منا

مثال — وفي نسخة « بيان » — ذلك أن العقل إنما — وفي نسخة

« العقل إذا » — صار هو المعقول من جهة ما هو معقول ؛ لأن

هنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات ؛ وذلك أن كل

ما وجدت فيه صفة ناقصة ؛ فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة :

مثال ذلك : أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة ، فهي موجودة له من قبل شيء - وفي نسخة « الشيء » - هو حار بحرارة كاملة . وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة ، فهي - وفي نسخة « فهو » - موجودة له من قبل حى بحياة كاملة :

وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص ، فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل - وفي نسخة « عاقل بعقل » - كامل . وكذلك ما وجد له فعل عقلي كامل - وفي نسخة « ناقص » - فهو موجود له من قبل عقل - وفي نسخة « فاعل لفعل » - كامل . فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة - وفي نسخة بدون كلمة « كاملة » - حكيمة - وفي نسخة بدون كلمة حكيمة » - وليست ذوات عقول ، فهنا عقل من قبله . صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية .

* * *

ومن لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء ، هو الذى يطلب :
هل المبدأ الأول يعقل ذاته .

أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ؟

فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزمه - وفي نسخة « لزم » - أن يستكمل بغيره .

وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزم - وفي

نسخة « لزمه » — أن يكون جاهلاً بالموجودات.

* * *

والعجب من هولاء القوم أنهم .
نزهوا الصفات الموجودة في الباري سبحانه وتعالى ، وفي
المخلوقات ، عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات .
وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه ، وهو أحق
شيء بالتنزيه .

* * *

وهذا كاف في هذا الباب . ولكن على حال — وفي نسخة
« على كل حال » — فلنذكر باقي — وفي نسخة « ما في » — كلام .
هذا الرجل في هذا الفصل ، ونبيه على الغلط اللاحق فيه .

* * *

[١٤٦] — قال أبو حامد :

الوجه الثاني — وفي نسخة « الوجه الثاني : قالوا أبو حامد » وفي أخرى « الجواب
الثاني : قال أبو حامد » — :
هو أن قولهم — وفي نسخة « قولكم » — : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ،
كلام غير معقول :

فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته .

كان له معلومان متغايران .

وكان له علم بهما .

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ؛ إذ يقبل أحد المعلومين الفصل
عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان لتعدد
— وفي نسخة « يتعدد » وفي أخرى « يتعدد » — تقدير وجود أحدهما دون الآخر ؛ وليس
ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

• • •

ثم ليت شعري ؟ كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي ، والكليات المعلومة له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - لا تنتاهي ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه .

[١٤٦] - قلت :

تحصيل - وفي نسخة « محصل » - الكلام ههنا في سؤالين : أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على - وفي نسخة « عن » - ذلك ، وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا ، معنى - وفي نسخة بدون كلمة « معنى » - ما ، هو الذي أوقفنا - وفي نسخة « وقفنا » - على وجوب وجوده ، في العقل الأول .

والسؤال - وفي نسخة « السؤال » - الثاني : هو هل - وفي نسخة « هل هو » - يتكثر علمه بتكثير المعلومات ؛ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي .

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس بمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات - وفي نسخة « المعلومات » - فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم .

غيره .

وذاته .

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة .

ولنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل - وفي نسخة « أن يكون العقل مستكملاً » وفي أخرى « أن العقل يستكمل » - بالمعقول ومعلول - وفي نسخة « ومعلولا » - عنه .

فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له . . وقد قام البرهان على أنه علة للموجود .

* * *

والكثرة التي نفي الفلاسفة ، هو أن يكون عالماً لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته .

وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه سبحانه وتعالى ، نفي كثرة المعلومات - وفي نسخة « المعلولات - » إلا على طريقة الجدل .

فنقله - وفي نسخة « فنقل » - السؤال من الكثرة التي في العلم عندهم - وفي نسخة « الكثرة الممتنعة عندهم » وفي أخرى « الكثرة ممتنع عندهم » - إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها ، فعل من أفعال السفسطائيين ؛ لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حائل ومحمول ، كذلك ينفون الكثرة التي هي في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - العلم من قبل المعلومات .

* * *

لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي ، كتعددتها في العلم الإنساني ؛ وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين :

أحدهما : - وفي نسخة « لإحدهما » - من جهة الخيالات ، وهنا يشبه التعدد المكاني .

والتعدد الثاني : تعددها في أنفسها في العقل منا . أعني التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، كأنك قلت :
الموجود - وفي نسخة الوجود - بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ؛ فإن العقل منا - وفي نسخة « العقل مثلاً » - هو واحد من جهة - وفي نسخة بدون كلمة « جهة » - الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم - وهو - وفي نسخة « ومن » - يتعدد بتعدد الأنواع .

* * *

وهو يبين أنه إذا زهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى - وفي نسخة « كلى » - أنه يرتفع هذا التعدد ، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم - وفي نسخة « العقل » - منا هو هو بعينه ، ذلك العلم - وفي نسخة « العقل » - الأزلى ؛ وذلك مستحيل .

ولذلك أصدق - وفي نسخة « صدق » - ما قال القوم أن للعقول حداً تقف عنده - وفي نسخة « ولا » - تتعداه ، وهو العجز عن التكيف - وفي نسخة « التكيف » وفي أخرى « المتكيف » - الذى فى ذلك العلم ، وأيضاً فإن - وفي نسخة « وأيضاً قالوا » - العقل منا - وفي نسخة بدون عبارة « منا » - هو علم للموجودات بالقوة ، لا علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل ..

وكلما كان العلم منا أكثر كلية ، كان .

أدخل فى باب العلم بالقوة - وفي نسخة بدون عبارة « لا علم بالفعل ... باب العلم بالقوة » -
وأدخل فى باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ،
ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة - لأن العلم بالقوة - وفي نسخة
« وبالقوة » - هو علم في هيولى .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل
وأن لا يكون هناك كلية أصلاً ، ولا كثرة متولدة عن قوة ، مثل
كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس .

* * *

ولما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات
عندنا منفصلة بعضها عن - وفي نسخة « من » - بعض .
فإذا إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير
المتناهية في حقه سواء .

* * *

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد - وفي نسخة « أنه مما » وفي
نسخة بدون العبارتين - قد قام البرهان عليه عندهم .
وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة ، وهى
منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى .

لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل
الإنسانى ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى ، لكان عقله هو
عقل البارى سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

* * *

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن
علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وإن كان
لا كلياً ولا شخصياً .

ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :
 [لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض]
 وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .

[١٤٧] - قال أبو حامد :

وقد خالف ابن سينا - وفي نسخة « عن » - هذا غيره من الفلاسفة
 الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم
 في نفي الكثرة ، ثم باينهم في إثبات العلم بالغير .
 ولما استحيا أن يقول - في نسخة « يقال » - : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً
 في الدنيا والآخرة - وفي نسخة بدون عبارة « والآخرة » - وإنما يعلم نفسه
 فقط .

وأما غيره فيعرفه ، ويعرف أيضاً نفسه - وفي نسخة « فيعرف نفسه » - وغيره ،
 فيكون غيره أشرف منه في العلم .

فترك هذا حياء من هذا المذهب - وفي نسخة « هذا مذهب » - واستنكافاً منه ،
 ثم لم يستحي من الإصرار - وفي نسخة « الإضراب » - على نفي الكثرة - وفي
 نسخة بدون عبارة « من الإصرار على نفي الكثرة » - عن كل وجه وزعم أن
 علمه .

بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع - وفي نسخة « وبجميع » - الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو
 عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه - وفي نسخة
 « منه » - في أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب .

وهكذا - وفي نسخة « وكذا » - يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ،
 وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها - وفي نسخة « عليها » - بنظره وتخليه
 - وفي نسخة « وتخليه » -

[١٤٧] - قلت :

الجواب عن - وفي نسخة « الجواب على » وفي أخرى « القول على » - هذا كله ، يبين مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نقوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً - وفي نسخة « وجوده » - لثلاث يرجع المعلول علة والأشرف وجوداً - وفي نسخة « وجود » - أحسن ؛ وجوداً ؛ لأن العلم هو المعام .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير ، بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه - وفي نسخة « يعلم » - من هذه الجهة - لأنها الجهة - وفي نسخة بدون كلمة « الجهة » - التي من قبلها وجود الغير منه .

* * *

وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزلي ، فمسألة ثانية ، وقد ذكرناها ، ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته ، كما توهم - وفي نسخة « يتوهم » - هذا الرجل ، بل من أجل ما قلنا - وفي نسخة « قلناه » - وهو بالجملة ، لثلاث يشبه علمه ، علمنا الذي في غاية المخالفة له .

* * *

فابن سينا إنما رام أن - وفي نسخة « رام بأن » - يجمع بين القول - وفي نسخة « القولين » : - بأنه لا يعلم إلا ذاته .

ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان .
إذا كان العلم هو ذاته . وذلك يبين من قوله :
إن علمه بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع الأشياء .

هو ذاته .

وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ، ولذلك ليس قوله هذا :

هو عين التناقض .

ولا - وفي نسخة « الذي » - استحي - وفي نسخة « استحياء » -
منه - وفي نسخة « من » - سائر الفلاسفة ، بل هو قول جميعها
- وفي نسخة « جميعهم » - أو - وفي نسخة « و » - اللازم عن
قول جميعهم .

* * *

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - تقرر هذا لك ، فقد بان لك
- وفي نسخة بدون عبارة « لك » - قبح ما جاء به هذا الرجل من
الحمل - وفي نسخة « الجهل » - على الحكماء مع ما يظهر من
موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم ^(١) .

* * *

[١٤٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فلن قبل ؛ إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين
- وفي نسخة « بالمضاف » - واحد ؛ إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة ،
وفيه العلم .

بالأب .

وبالأبوة

والبنوة .

ضمنا ، فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم .

(١) ابن رشد يهتم القزالي بأن يدين بأكثر آراء الفلاسفة .

فكذلك — وفي نسخة « وكذلك » — هو يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم .

ثم إذا عقل هذا في معلول واحد ، وإضافته — وفي نسخة « بالإضافة » — إليه ولم يوجب ذلك كثرة .

فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من :

يعلم الشيء .

ويعلم علمه بالشيء .

فإنه يعلمه بذلك العلم .

فكل علم هو علم بنفسه ، وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ، ويتحد العلم .

وبدل عليه أيضاً أنكم ترون أن معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها . وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلم لا نهاية لأعدادها .

فإن كان تعدد المعلوم ، يوجب تعدد ذات — وفي نسخة بدون عبارة « المعلوم يوجب تعدد ذات » وفي أخرى بدون كلمة « ذات » — العلم ، فليكن في ذات الله سبحانه وتعالى علوم لا نهاية لأعدادها — وفي نسخة بزيادة « وعلمه واحد » — وهذا محال .

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم — :

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومات ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع — وفي نسخة « على وضع » وفي أخرى « على ما وضع » — الفلاسفة ، واصطلاحهم ، في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا :

لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا أن الوجود مضاف إلى الحقيقة ، وهو غيره ، فيقتضى كثرة ، فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم
في تقدير وجود - وفي نسخة « وجوده » - مضاف إلى ماهية - وفي نسخة
« ماهيته » -

• • •

وأما العلم بالابن - وفي نسخة بزيادة « والأب » - وكذا سائر المضافات ،
ففيه كثرة ، إذ لا بد من :
العلم بذات الابن .
وذات الأب .
وهما علمان .
وعلم ثالث ، وهو الإضافة .
نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا
فما - وفي نسخة « فن » - لم يعلم المضاف أولاً ، لا يعلم الإضافة .
فهى علوم متعددة . بعضها مشروطة في البعض .
فكذلك إذا علم الأول ذاته ، مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، بكونه
- وفي نسخة « فيكونه » - مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم :
ذاته - وفي نسخة - بدون « عبارة » مضافاً إلى . . . ذاته -
وآحاد الأجناس .
وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

• • •

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً بذلك العلم بعينه .
فيكون المعلوم متعددًا .
والعلم واحدًا .
فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر ، وينتهي إلى علم يغفل عنه ولا
يعلمه ، ولا نقول بالتسلسل - وفي نسخة « يتسلسل » وفي أخرى « التسلسل » -
إلى غير نهاية . بل القاطع - وفي نسخة « ينقطع » - على علم متعلق بمعلومه ،
وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم .

كالذى — وفى نسخة « والذى » — يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو (سواد) وغافل عن (علمه بالسواد) وليس ملتفتا إليه . فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلا أن ينقطع التفاته .

• • •

وأما قولهم — وفى نسخة « ثم قال : وأما قولهم — : إن هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله تعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد . فنقول : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ؛ فليس يلزمنا هذا الجواب .

• • •

فإن قيل : إنا لا نلزمكم — وفى نسخة « إن لا يلزمكم » — مذهب فرقة معينة من الفرق . فأما ما ينقلب على كافة الخلق . وتستوى الأقدام — وفى نسخة « الأفهام » — فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الأشكال منقلب عليكم ، ولا يحصى لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية ، وتشكيكم فى دعاويكم .

وإذا ظهر عجزكم ، فى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها — وفى نسخة « عليه » — ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا — وفى نسخة « تفكروا » — فى ذات الله) .

فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة — وفى نسخة « المعجزات » — المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل — وفى نسخة « ذات المرسل » — المتحرزة — وفى نسخة « المحتررة » — عن النظر فى الصفات بنظر العقل . المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتضية أثره فى إطلاق :

العالم ، والمريد ، والقادر ، والحي .
المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعرفة بالعجز عن درك الحقيقة — وفي نسخة
« عن درك العقل » وفي أخرى « عن درك حقيقته » —
ولئنا — وفي نسخة « وأما » — لإنكاركم عليهم بنسبتهم — وفي نسخة « نسبهم » —
وللى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ،
دعواكم أنا قد عرفنا — وفي نسخة « أن عرفنا » — ذلك بمسالك عقلية .
وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم . وهو
المقصود من هذا البيان . فأين — وفي نسخة « بأن » — من يدعى أن براهين الإلهيات
قاطعة ، كبراهين الهندسيات .

[١٤٨] — قلت :

هذا كله — وفي نسخة بدون عبارة « كله » — كلام طويل ،
غايته خطبي — وفي نسخة « خطي » — أو جليل .
وتحصيل — وفي نسخة « ومحصل » وفي أخرى « وتصوير » —
ما حكاه في نصره الفلاسفة في كون علم الله تعالى متحداً ، حجتان
نتيجتهما — وفي نسخة « نتيجتها » — أنه — وفي نسخة « أن » —
يظهر أن في المعقولات منها أحوال — وفي نسخة « منا أحوال » وفي
أخرى « أحوال منا » — لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها ، كما
يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها ، مثل أن الشيء
واحد ، وموجود ، وضروري أو ممكن — وفي نسخة « ممكن » —
وأن هذا إذا كان موجوداً ، فهو دليل على وجود علم متحد ،
محيط ، بعلوم كثيرة ، بل غير متناهية .

* * *

فالحجة الأولى : التي استعمل في هذا الباب ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس ، وهو - وفي نسخة « وهى » - فيه . - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - شبيه - وفي نسخة « شبيهة » وفي أخرى تشبيهه - بالاحوال في الموجودات ، عند اعتبار - وفي نسخة « اختبار » - الإضافات الموجودة فيها ، والأسلوب .

وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال - وفي نسخة « أحوال » - لا تتكرر المعقولات بها . ويحتج - وفي نسخة « يحتاج » - على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي - وفي نسخة « وهى » - من هذا الباب .

* * *

فهو يعاند هذه الحجة بأن - وفي نسخة « فإن » - : الإضافة والمضافين علوم كثيرة ، وأن :
علمنا بالأبوة ، مثلاً .
غير علمنا بالأب ، والابن .

والحق : أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات .

وأما الإضافة التي في المعقولات ، فهي أن تكون حالا ، أولى منها ، من أن تكون صفة زائدة على المضافين .

وهذا كله تشبيه - وفي نسخة « لأنه شبه » - العلم الإنسانى بالعلم الأزلئ ، وهو عين الخطأ ؛ ولذلك كل من أثار شكاً بالعلم الأزلئ - وفي نسخة بدون عبارة « وهو عين الخطأ » . . . العلم الأزلئ - ورام أن يظهر بما يظهر في العلم الإنسانى ، فقد نقل

الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباعد ؛ لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس - وفي نسخة «أو الجنس» وفي أخرى «والجنس» - بل مختلفين غاية الاختلاف .

* * *

وأما الحجة الثانية: فهي أنا نعلم الشيء بعلم واحد ، ونعلم أنا نعلم بعلم هو حال في العلم الأول ، لا صفة زائدة عليه .
والدليل على ذلك - وفي نسخة «عليه» وفي أخرى «والدليل» - أنه يمر إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» - .

وأما ما - وفي نسخة «وما» - جابوب به من - وفي نسخة «به هو» - أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه - وفي نسخة «فإنه» - لا يتسلسل - وفي نسخة «تسلسل» - فلا معنى له ؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل ، وليس يلزم من كون العالم ، عالماً بالشيء ، غافلاً عن أنه يعلم أنه يعلم - وفي نسخة «غير عالم» بدل «غافلاً عن أنه يعلم أنه يعلم» - أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم - وفي نسخة . «قد علم فقد علم» بدل «فقد علم» - علماً زائداً على العلم الأول .

بل العلم الثاني ، هو حال من أحوال العلم الأول ؛ ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية - وفي النسخة «النهاية» - ولو كان علماً قائماً بذاته ، زائداً على العلم الأول ، لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» وفي أخرى بدون عبارة «ولو كان علماً . . . غير نهاية» -

* * *

وأما الحجة التي ألزمت - وفي نسخة «ألزم بها» - الفلاسفة

المتكلمين - وفي نسخة « المتكلمون » - من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية ، وأنه علم واحد ، فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر في نفسه .

وهي معاندة لا انفكاك - وفي نسخة « لانفكاك » - لخصوصهم عنها ، إلا بأن يضعوا أن علم الباري سبحانه وتعالى ليس يشبه - وفي نسخة « يشبه » - في هذا المعنى علم المخلوق - وفي نسخة « المخلوقين » - فإنه لأجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى يخالف علم المخلوق ، إلا من باب الكمية فقط ، أعنى أنه أكثر علوماً فقط - وفي نسخة بدون عبارة « أعنى أنه أكثر علوماً فقط » -

* * *

وهذه كلها أقاويل جدلية ، والذي يعتمد عليه : أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولا عن المعلومات - وفي نسخة « المعلولات » - بل هو علة لها .

والشئ الذي أسبابه كثرة ، هو لعمري كثير .
وأما الشئ الذي معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة .

وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه للكثرة ، التي في علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم . والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم .

وأما الأقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها - وفي نسخة بدون عبارة « كلها » - أقاويل جدلية .

* * *

وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو - وفي نسخه بدون كلمة

« هو » - معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار - وفي نسخة « واطراد » - دعاويلهم الباطلة فقصداً يليق به ، بل بالذين في غاية الشر .

وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب - وفي نسخة « من الفلاسفة الكتب » - التي وضعت فيها - وفي نسخة « وضعوا فيها » - إنما استفادها - وفي نسخة « استفاد بها » - من كتب الفلاسفة ، ومن تعليمهم - وفي نسخة « تعاليمهم » -

* * *

وهب أنهم أخطأوا في شيء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق ، لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة ، شكرهم عليها ، وهو معترف بهذا المعنى ، وداع إليه . وقد وضع فيها التأليف ، ويقول : إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة ، وقد بلغ به الغلو فيها إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى ^(١) .

أفيجوز - وفي نسخة « ولا يجوز » - لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها ، حتى فاق أهل زمانه ، وعظم في ملة الإسلام صيته - وفي نسخة « صفته » - وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بدمهم على الإطلاق ، وذم علومهم

* * *

وإن وضعنا أنهم يخطئون - وفي نسخة « مخطئون » - في أشياء

(١) يعني كتابه (القسطاس المستقيم) وأرجو أن أفرغ من إعداده قريباً لأقسمه الطبع ، فإنه كتاب نفيس في بابه .

من العلوم الإلهية ، فإنما إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا - وفي نسخة « يعلمونا » - إياها ، في علومهم المنطقية ، ونقطع أنهم لا يلومونا - وفي نسخة « يلومونا » - على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم ؛ فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق .

ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافياً في مدحهم .
مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد^(١) به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان ، وهم الأنبياء .
فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال - وفي نسخة « الأقاويل » -

أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل ، في القول والعمل .

* * *

والذي حكاه^(٢) عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء هو الذي يقول به محققو الفلاسفة ؛ لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم .
والله الموفق الهادي .

* * *

[١٤٩] - قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على - وفي نسخة « على رأى » - ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره .

فأما المحققون من الفلاسفة فقد - وفي نسخة « قد » - اتفقوا على أنه لا يعلم

(١) ابن رشد يقرر أنه لم يقل أحد من الفلاسفة في الإلهيات قولاً يعتد به ، وهذا يفيد أن مصدر العلم بها الدين .

(٢) أي الفزالي في قوله السابق في نفس هذه الفقرة .

إلا نفسه ، فيندفع - وفي نسخة « فيرتفع » - هذا الإشكال .

فنقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاکة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزي فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ، ومبدأه ، ويعرف غيره .

والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً آخر سواها .

ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان .

فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ؛ لأن - وفي نسخة « وأن » - له الهاء الأكمل - وفي نسخة « الأفضل » - والجمال الآتم .

وأى جمال لوجود - وفي نسخة « لموجود » - بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما - وفي نسخة « بما » - يجري - وفي نسخة « جرى » - في العالم ، ولا بما - وفي نسخة « بما » - وفي أخرى « بماذا » - يلزم ذاته ، ويصدق منه .

وأى نقصان في عالم - وفي نسخة « علم » - الله يزيد على هذا ؟

وليتعجب - وفي نسخة « فليتعجب » - العاقل من طائفة - وفي نسخة « بما به » - يتعمقون في المعقولات يزعمهم ، ثم ينتهى - وفي نسخة « ينتهى آخر » - وفي أخرى « يفضى » - نظرهم إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما يجري في العالم .

وأى فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟

وأى كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ؟

وهذا مذهب تفتى صورته في الافتضاح ، عن الإطناب والإيضاح .

• • •

ثم يقال هؤلاء : لم تتخلصوا من - وفي نسخة « عن » - الكثرة ، مع اقتحام هذه الختازى - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - فإننا نقول :

علمه بذاته - وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » - عين - وفي نسخة « غير » -

ذاته ؟

أو غير — وفي نسخة « عين » — ذاته ؟
فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم ، وبين القائل — وفي نسخة « قائل » — :
إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهو — وفي نسخة « وهى » — حماقة : إذ
— وفي نسخة « إذ قد » — يعقل وجود ذاته ، فى حالة هوفيا غافل عن ذاته . ثم تزول
غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة .

• • •

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فبطراً عليه ، فيكون غيره
لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ؛ فإن عين الشيء لا يجوز أن
تطراً على الشيء .

وغير الشيء إذا قارن — وفي نسخة « فارق » — الشيء ، لم يصير هو هو ، ولم
يخرج عن كونه غيراً ، فبان — وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فبان أن » — كان
— وفي نسخة « كون » — الأول لم يزل عالماً بذاته ، لا يدل على أن علمه بذاته عين
ذاته .

ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور . ولو كان هو — وفي نسخة
« هذا » وفي أخرى « هذا هو » — الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

• • •

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم به — وفي نسخة بدون
عبارة « به » —

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى
موصوفاً .

وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم
بنفسه .

ولو قيل به . فهو كقول القائل :

فى سواد وبياض : إنه قائم بنفسه — وفي نسخة « إنهما قائمان بنفسهما » —

وفي كمية ، وتربيع ، وتثليث : إنه قائم بنفسه - وفي نسخة « إنها قائمة بأنفسها » -

وكذا - وفي نسخة « هكذا » - في كل الأعراض .

وبالطريق - وفي نسخة « فالطريق » - التي - وفي نسخة « الذي » - يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين - وفي نسخة « بغير » - تلك - وفي نسخة « ذلك » - الطريق ، يعلم أن صفات الأحياء من العلم - وفي نسخة « العلوم » - والقدرة - وفي نسخة بدون عبارة « والقدرة » - والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات - وفي نسخة « بذات الحياة » -

فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها ، وكذلك - وفي نسخة بزيادة « العلم يقوم بالذات فيكون عالماً به » - سائر الصفات .

فإذن لم يقتنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق - وفي نسخة « حقيقة » - الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .

• • •

على أنا سنبين - وفي نسخة « على ما سنبين » - بعد هذا ، عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالماً بنفسه ، وبغيره ، في مسألة منفردة .

• • •

[١٤٩] - قلت : الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة - وفي نسخة « الناظر » - فضلاً عن - وفي نسخة « على » - أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق .

ولذا خيض معهم في هذا . بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم - إذ كان المكافئ - وفي نسخة « الكافي » - في سعادتهم ، أن يفهموا من ذلك

ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول
تعليم الجمهور . فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه وتعالى
بوجودها - وفى نسخة « لوجودها » - فى الانسان ، كما قال الله
سبحانه وتعالى :

- [لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ ، وَلَا يَبْصُرُ ، وَلَا يُغْنِي عَنْكَ
شَيْئًا]

بل^(١) واضطرا - وفى نسخة « فاضطر » - إلى تفهيم معان - وفى
نسخة « معانى » وفى أخرى « كثرة » - فى البارى سبحانه وتعالى
بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى :

[أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا ، فَهُمْ لَهَا
مَالِكُونَ]

وقوله تعالى :

[خَلَقْتَ بِيَدَيْ]

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم
الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى
الكتب - وفى نسخة بدون كلمة « الكتب » - الموضوع على الطريق
البرهاني ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم
آخر - وفى نسخة « بعد تحصيل آخر » - يضيق على أكثر
الناس النظر فيها على النحو البرهاني ، إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع

(١) من هذا الذى اضطره ؟ إن هذا تمييزنا ، ولعله من تحريف النسخ ؛ فإن مقام ابن رشد
ينبغي أن يرفع عن استعمال مثل هذا اللفظ فى مثل هذا المقام ، ولولا الأمانة العلمية ، لصرينا بهذا التمييز
عرض الحائط ، واستبدلنا به غيره من مثل قولنا [بل إنه جل شأنه قد لطف بشأن عباده ، فثل لم يفسد
الحقائق الإلهية التى لا يشبهها شيء ، ولا تشبه شيئاً ، بالجوارح الإنسانية تقريباً لأنهاهم] ولكن لا يحق
للإنسان أن يتصرف فى غير ما يملك . وحسبنا أننا لفتنا الأنظار .

قلة وجود هذه الفطرة في الناس .

* * *

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها ، فإن السموم إنما هي أمور مضافة :

فإنه قد يكون سما في حق حيوان ، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر .

وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان :

أعني قد يكون رأى هو .

سم في حق نوع من الناس .

وغذاء في حق نوع آخر .

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأهله - وفي نسخة « مستأهلا » - بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ؛ بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان - وفي نسخة « الناس » - وغذاء لنوع آخر .

فمن - وفي نسخة « ممن » - سقى السم - وفي نسخة « الناس » - من - وفي نسخة « لمن » - هو في حقه سم ؛ فقد استحق القود ، وإن كان في حق غيره غذاء :

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب - وفي نسخة « وجب » - عليه القود أيضا .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

ولكن إذا اعتدى الشرير الجاهل ، فسقى السم من هو في

حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه - وفي نسخة « لشفائه » - ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة - وفي نسخة بدون عبارة في هذه المسألة - في مثل - وفي نسخة بدون كلمة « مثل » - هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - أكبر المعاصي ، أو من أكبر الفساد في الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشرعة .

* * *

ولاذلم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل - وفي نسخة « فنقول » - في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فirtراض - في نسخة « ويرتاض » - بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة .

* * *

فنقول : إن القوم لما - وفي نسخة « أما » - نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهي أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها في تلك الأجسام .

وصنف مدرك بالعقل ، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها ، أعني الجواهر والأعراض .

ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها - وفي نسخة « منها » - هي الأجسام .

وأعني بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت

تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها :

ونخالف هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها محتاجة إلى الذوات القائمة بها .

والذوات غير محتاجة في قوامها - وفي نسخة « قولها » - إليها : أعني الأعراض .

ووجدوا هذه الصفات التي ليست بأعراض غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » - زائدة على الذات ، بل هي نفس حقيقة الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات ،

ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار إليها : أعني الأجسام ، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك : أنهم أدركوا الصفات - وفي نسخة « الصفة » - التي بها صار - وفي نسخة « صارت » - النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به ، والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً ، من قبل أفعال الحيوان الخاصة به .

وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها ، من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها .

ثم لما نظروا في هذه الصفات ، علموا أنها في محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك - وفي نسخة « في ذلك » - المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ، ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها - وفي نسخة « أو تغيرها » -

مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة

التي عنها يصدر فعل النار ، وهي التي بها سميت النار ناراً ، إلى
الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهي التي سمى
بها - وفي نسخة « به » - الهواء هواء .

واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها
تفعل عن غيرها .

كما استدلوا بالفعل على الصورة ، وذلك أنه لم يمكن أن
يتوهم أن الفعل والانفعال هما - وفي نسخة بدون كلمة « هما » - عن
شيء هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - طبيعة واحدة ، فاعتقدوا
من أجل هذا أن جميع الأجسام للفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين
فاعلة .

ومنفعلة .

فسموا الفاعلة - وفي نسخة « الفاعل » - : صورة ،
وماهية وجوهر .

وسموا المنفعلة : موضوعاً وعنصراً ومادة .

* * *

وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست .

أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس .

ولا مركبة من أجسام بسيطة ؛ إذا كان كل جسم له فعل
وانفعال .

ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه ، هي الأجسام المشار
إليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا
أحدهما : صورة .

والآخر : - وفي نسخة « والآخرى » - مادة .

وأن الذي يدرك العقل من هذه ، هي هذه - وفي نسخة بدون

كلمة «هذه» - الصور وأنها إنما تصير معقولات ، وعقلا ،
إذا جردها العقل - وفي نسخة « هذا العقل » - من الأمور القائمة
بها ، أعنى الذى سموه موضوعاً ومادة .

ووجدوا - وفي نسخة « ووجوده » - الأعراض تنقسم فى العقل
إلى مثل هاتين الطبيعتين ، وإن كان الموضوع لها بالحقيقة : أعنى
المحل الذى تقوم به ، هى الأجسام المركبة من ذئيك المعنئين .

فلما تميزت لهم الأمور المعقولة ، من الأمور المحسوسة .

وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين :

لأحدهما : قوة

والأخرى : فعل : وفى نسخة « فعال » -

نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى - وفى نسخة
« للأخرى » - فوجدوا - وفى نسخة « ووجدوا » - أن الفعل متقدم
على القوة ؛ لكون الفاعل متقدماً على المفعول .

ونظروا فى العلل والمعلولات أيضاً - وفى نسخة بدون كلمة
« أيضاً » - فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى ، هى بالفعل ،
السبب الأول لجميع العلل .

فلزم أن يكون فعلاً محضاً ، وأن لا يكون فيها قوة أصلاً ؛
لأنه - وفى نسخة « لأنها » - لو كان فيها قوة لكانت :
معلولة من جهة .

وعلة من جهة .

فلم تكن أولى .

ولما كان كل مركب من صفة وموصوف . فيه قوة وفعل ، وجب
عندهم ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف .

ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا، وجب أن يكون الاول عندهم عقلا .

* * *

فهذه هي طريقة القوم محملة - وفي نسخة « بجملتها » -
 فإن كنت من أهل الفطرة - وفي نسخة « الفطر » - المعدة لقبول
 العلوم ، وكنت من أهل الثبات - وفي نسخة « البيئات » - وأهل
 الفراغ ، ففرضك - وفي نسخة « فعرضتك » - أن تنظر في كتب
 القوم وعلومهم - لتقف على مافى - وفي نسخة بدون « مافى » -
 كتبهم - وفي نسخة « علومهم » - من حق أو ضده .
 وإن كنت ممن نقصك واحدة - وفي نسخة واحد - من
 هذه الثلاث - وفي نسخة « الثلاثة » - ففرضك - وفي نسخة
 « فعرضتك » - أن تفرع في ذلك إلى ظاهر الشرع ،
 ولا تنظر - وفي نسخة « تنقد » - إلى هذه العقائد المحدثه في
 الإسلام ، فإنك إن كنت من أهلها ^(١) لم تكن من - وفي نسخة « لامن » -
 أهل اليقين ، ولا من أهل الشرع - وفي نسخة بدون عبارة « ولا من
 أهل الشرع » -

* * *

فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات
 التى وجدوا أنها مبدأ العالم ، أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل .
 ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم ، وأجزائه ، هو
 صادر - وفي نسخة « صادق » - عن علم متقدم عليه ، قضوا
 - وفي نسخة « وضعوا » - أن هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » -
 العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده :

(١) انظر ما مرجع التفسير فى (أهلها) .

أن يكون موجوداً .

وأن يكون معقولاً .

وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير - وفي نسخة « بل الكثير » وفي أخرى « والكثير » وفي رابعة « بل كثير » - من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ، لأنه كالقائل له .

* * *

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرًا ، فإنهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر ، أنه القائم بذاته ، وكان الأول هو السبب ، في كل ما قام به من الموجودات بذاتها ، كان هو أحق باسم الجوهر ، واسم الموجود ، واسم العالم ، واسم الحى ، وجميع المعاني التى أفادها في الموجودات ، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال .

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل ، على هذا المذهب ، فهو شئ غير ملتفت إليه ، إلا عند الجمهور والعامة من الناس ، وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول .

* * *

[١٥٠] - فقله^(١) : وأى جمال لوجود - وفي نسخة « الموجود » - بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما - وفي نسخة « مما » - يجرى - وفي نسخة « جرى » - في العالم ، ولا بما - وفي نسخة « مما » - يلزم ذاته ، ويصدر منه ، إلى آخر ما قاله - وفي نسخة « إلى آخر القول » -

* * *

[١٥٠] - هو كلام باطل كله ؛ فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل ، كانت منزهة عن الصفات ، ولم تكن محلا للصفات ، إلا أن - وفي نسخة « بأن » - تكون في محل ، فتكون مركبة - وفي نسخة « مركباً » - من :
طبيعة القوة .

وطبيعة الفعل .

وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق ، فالموجودات - وفي نسخة « والموجودات » - إنما صارت ذات ماهية به ، وهو الموجود العالم . بالموجودات باطلاق ، من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته .

وذلك أنه إذا - وفي نسخة « إذ » - كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة .
وكانت موجودة بماهياتها .
ومعقولة بعلمه .

فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة .
والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، الذي هو معلول عنها .
فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان ، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم .

* * *

وأما على مذهب الأشعرية . فليس له أصلا ماهية - وفي نسخة « ماهية أصلا » - ولا ذات ؛ لأن وجود ذات لا ماهية لها ، ولا هي ماهية ، لا يفهم ، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية

إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات .
وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم

* * *

(١٥١) - وقوله :

ثم يقال - هؤلاء - : لم تخلصوا من - وفي نسخة « عن » - الكثرة ، مع
الاقتحام - وفي نسخة « اقتحام » - لهذه - وفي نسخة « هذه » - المخازى - وفي
نسخة بزيادة « أيضاً » - فأنا نقول :

علمه - وفي نسخة بزيادة « بذاته » - عين - وفي نسخة « غير » - ذاته ؟
أو غير - وفي نسخة « عين » - ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل - وفي نسخة « قائل » .
وفي أخرى « قول القائل » - إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟

[١٥١] - كلام في غاية الركاقة . والمتكلم به أحق الناس
بالخزى والافتضاح ، فإن هذا هو إلزام أن يكون :

الكامل المنزه عن صفات الحدوث ، والتغير ، والنقص .
على صفة الناقص المتغير .

وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من :
محل .

وعلم . موجود في ذلك المحل ،

لزم أن يكون علمه غير ذاته ، بوجه ما ، كما سلف ؛ إذ
- وفي نسخة « إذا » - كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات
ولما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف - و
نسخة « وأشرف » - من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل ،

المقترن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب :

أن يكون ما هو بذاته عقل ، هو أشرف من الموجودات .
وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود في عقل الإنسان .

* * *

[١٥٢] - وقوله ^(١) :

فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ، ثم علم قائم بها - وفي نسخة « به » -

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ، فإن العلم صفة ، وعرض ، يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو في ذاته عقل ، وعلم ، كقوله : هو قدرة ، وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به ، فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه - وفي نسخة « وإنه » - وفي أخرى « فإنه » - قائم بنفسه .

وفي كمية ، وتربيع ، وتثليث ، إنه قائم بنفسه .

وكذا في كل الأعراض ، إلى قوله : وكذلك سائر الصفات .

[١٥٢] - قلت : الشرارة ، والتمويه ، في قوله ، أظهر ،

فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية - وفي نسخة « الجوهر له » - من الجوهر القائم بذاته ، وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم ، قائماً بذاته .

وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ،

ولا موجوداً بالفعل ، بل إنما وجد له القيام بنفسه ، والوجود

- وفي نسخة « والموجود » - بالفعل ، من قبل هذه الصفة ، وهي في وجودها على الجهة المقابلة للأعراض ، وإن كان يظهر - وفي

نسخة « وإن يظهر » - من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الأمور المتغيرة ؛ لأن الأصل في الأعراض أن تقوم بغيرها ، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها ، إلا ما عرض - وفي نسخة « عرضه » - هنا - وفي نسخة « هنالك » - للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها - وفي نسخة « ماهيتها » - محتاجة إلى موضوع - وفي نسخة « الموضوع » -

فهذا الوصف هو أشد شيء بعداً عن طبيعة الأعراض ، فتشبيه - وفي نسخة « فتشبيهه » وفي أخرى « فتشبهه » وفي رابعة « فتشبيهه » - العلم الذي هنالك بالأعراض التي هنا ، كلام في غاية السخف ، وهو أشد سخفاً ممن - وفي نسخة « من » - يجعل النفس عرضاً - وفي نسخة « عرض » - كالتثليث والتربيع .

* * *

وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه ، فلنسم هذا ^(١) الكتاب « التهافت بإطلاق » ، لا « تهافت الفلاسفة » .

وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض ، وبخاصة علم الأول سبحانه وتعالى ، وإذا كان في غاية البعد عن طبيعة العرض ، فهو ، وفي نسخة « وهو » - في غاية البعد من حاجته إلى المحل .

(١) يعنى كتاب النزالي المسمى (تهافت الفلاسفة) .

المسألة السابعة •

فى إبطال قولهم

إن - وفى نسخة بدون كلمة « إن » - الأول لا يجوز أن
يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا - وفى
نسخة « ولا » - يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس
والفصل

* * *

[١٥٣] - قال أبو حامد :

وقد - وفى نسخة بدون عبارة « وقد » - اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا
لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم - وفى نسخة « جنسى ما » - ينفصل عنه بمعنى
فصلى ، فلم يكن له حد : إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل . وبالا تركيب فيه
فلا حد له .

وهذا نوع من التركيب .

وزعموا أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول فى كونه :

موجوداً ، وجوهرأ ، وعلة لغيره .

ويباينه بشئ آخر لا محالة .

فايس هذا - وفى نسخة « هى » - مشاركة فى الجنس ، بل هو - وفى نسخة

« هى » - مشاركة فى لازم عام .

وفرق بين - وفى نسخة « والفرق الذى بين » - الجنس واللازم فى الحقيقة ،

وإن لم يترقا فى العموم على ما - وفى نسخة بدون عبارة « وفرق بين . . . العموم

على ما » - عرف فى المنطق ؛ فإن الجنس .

• وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة سابعة)

هو الذاتى - وفى نسخة « الذاتى هو » - العام المقول فى جواب ما هو .
ويدخل فى ماهية الشيء المحدود .

ويكون مقبوماً - وفى نسخة « معروفاً » - لذاته .

فكون - وفى نسخة « فيكون » - الإنسان حياً داخل - وفى نسخة « داخل » -
فى ماهية الإنسان ؛ أعنى الحيوانية ، فكان جنساً .
وكونه مولوداً ومخلوقاً ، لازم - وفى نسخة « لازم له » - لا يفارقه قط . ولكنه
ليس داخلًا فى الماهية ، وإن كان لازماً عاماً .
ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتارى فيها .

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية
إما لازماً لا يفارق ، كالسما .

أو وإراداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة .

فالشاركة فى الوجود ليست - وفى نسخة « ليس » - بمشاركة - وفى نسخة
« مشاركة » - فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علة لغيره كسائر العلل ، فهى - وفى نسخة « فهو » -
مشاركة فى إضافة لازمة لا تدخل أيضاً فى الماهية ؛ فإن المبدئية والوجود لا يقوم
واحد منهما الذات . بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها - وفى نسخة
« ماهيتها » - فليس المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام يتبع الذات ، لا فى
جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات . وإن - وفى نسخة « فإن » - حدث
باللوازم ، كان ذلك - وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » - رسيماً للتمييز - وفى نسخة
« للتمييز » - لا لتصوير حقيقة - وفى نسخة « تصور » - حقيقة الشيء ، فلا
يقال فى حد المثلث - وفى نسخة « التثليث » - إنه الذى تساوى زواياه قائمتين ،
وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ، بل يقال : إنه شكل - وفى نسخة « شكل » -
تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة - وفى نسخة « المشتركة » - فى كونه جوهرًا ؛ فإن معنى كونه
جوهراً ، أنه موجود لا فى موضوع . والموجود ليس بجنس . فبأن - وفى نسخة

« فإن » وفي أخرى « بأن » - يضاف إليه أمر سلبي ، وهو أنه لا في موضوع ، لا يصير جنساً مقوماً ، بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل موجود في موضوع ، لم يصير - وفي نسخة « لم يعد » - جنساً في العرض ، وهذا لأن من عرف الجوهر بجده الذي هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - كالرسم له ، وهو أنه موجود لا في موضوع ، فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلاً من أن يعرف أنه في موضوع ، أو لا في موضوع .

بل معنى قولنا في رسم الجوهر : أنه الموجود لا في موضوع ، أى أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا في موضوع - وفي نسخة « الموضوع » - ولسنا نعى به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - أنه موجود بالفعل حالة التحديد .

فليس المشاركة فيه مشاركة في جنس ، بل المشاركة في مقومات - وفي نسخة « مقدمات » - الماهية ، وهي - وفي نسخة « هي » - المشاركة في الجنس المحجوج - وفي نسخة « المخرج » - إلى المبانية بعده بالفصل .

وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية - وفي نسخة « وماهيته » - في نفسه ، هو له لا لغيره .

وإذا لم يكن وجوب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « الواجب طبيعة . . . وجوب الوجود » - إلا له - وفي نسخة « إلا أنه » - لم يشارك - وفي نسخة « لم يشاركه » - غيره - وفي نسخة بدون عبارة « غيره » - فلم ينفصل عنه بفصل نوعي ، فلم يكن له حد .

قال أبو حامد : فهذا تفهيم - وفي نسخة « يفهم » - مذهبه والكلام عليه من وجهين :

[١٥٣] قلت: هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول :

وفيه حق وفيه باطل .

* * *

أما قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ،
 ويفارقه بفصل - وفي نسخة « في فصل » - فان كان أراد - وفي
 نسخة « كانوا أرادوا » - :

بالجنس المقول بتواطؤ ، فهو حق .

وكذلك الفصا ، المقول بتواطؤ .

لأن كل ما هذا صفته ، فهو مركب من :

صورة عامة .

وخاصة .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الذي يوجد
 له الحد .

وأما إن عني - وفي نسخة « عنوا » -

بالجنس ، المقول - وفي نسخة « الجنس المعقول » - بتشكيك :
 أعني بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس ، هو (الموجود) مثلا ،
 أو « الشيء » أو (الهوية) أو (الذات) .

وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود - فإن أمثال
 هذه الحدود مستعملة - وفي نسخة « مستعمل » - في العلوم .

مثل ما قيل في حد (النفس) إنها :

استكمال الجسم طبيعي آلي .

ومثل ما قيل في حد (الجوهر) إنه :

الموجود لا في موضوع .

لكن ليس تكني هذه الحدود - وفي نسخة « تكني هذه هذه »
 وفي أخرى « تكني هذه » - في معرفة - وفي نسخة « في تعريف » -
 الشيء ، وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل

تحت أمثال الحدود هذه ، وإلى تصوره - وفي نسخة «إلى تصوره» - بما يخصه .

* * *

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجد إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم - وفي نسخة «لزوم» - عام لها .
فهو قول باطل ؛ وقد بيناه في غير ما موضع .
وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط ؛ وذلك أنه :
لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولاً - وفي نسخة «مقوماً» - بتواطؤ .

وانتنى أيضاً - وفي نسخة بزيادة «عنده» - أن يكون اسماً مشتركاً زعم^(١) أنه يدل على لازم عام للأشياء .
وما قاله في الذات ، يلزمه في اللزوم ، ولو كان لازماً ، لم يقل في جواب ما هو .
وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء - وفي نسخة «الأشياء» - وفي نسخة بدونهما - فهل يدل على ذلك اللزوم . بتواطؤ .

(١) في تعبيره بالزعم ، وفي تصريحه سابقاً بقوله (فهو قول باطل ، وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط) اعتراف بأن النزاع الحق في نقده لهذه النقطة .

ولكن ابن رشد كان ملتوياً في تعبيره فلم يعط الحق للنزاع صراحة ، وإنما قال (حكاية النزاع أن الفلاسفة قالوا هذا القول ، باطلاً لأن القائل هو ابن سينا فقط) .

ومن قرأ مقدمات النزاع في كتاب التهاافت يدرك منها أن النزاع ينتقد ما ارتضاه أرسطو من فلسفة من قبله ، مع ما أضافته إليها ، وينتقد من ذلك ما ارتضاه الفارابي وابن سينا ما ارتضاه أرسطو ، أما ما عدلاه عنه لسخفه في نظرهما ، فلم ير النزاع ضرورة للوقوف عنده (انظر المقدمة الأولى من مقدمات كتاب تهاافت الفلاسفة) .

وهذا من ابن رشد يوضح أنه دخل المعركة مع النزاع باعتبارها معركة بين النزاع وبين فلسفة أرسطو ، وتحمس ابن رشد مصروف إلى هذا الجانب فقط ، أما حين تتطور المعركة إلى أن تصبح معركة بين ابن سينا والفارابي في طرف ، وبين النزاع في طرف ؛ فإن تحمس ابن رشد ينحدر حتى إنه ليعطى الحق للنزاع في كثير من المواضع ، وهذا واحد منها .

أو باشتراك .

أو بلزوم آخر .

فإن كان - وفي نسخة « فإن كان كان » - يدل بتواطؤ
- وفي نسخة « متواطىء » - فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ ،
على أمور مختلفة الذوات - وفي نسخة « الذات » -

وأظن أن ابن سينا - وفي نسخة « وأظن ابن سينا أنه » - يسلم هذا
وهو - وفي نسخة « أو هو » - مستحيل ؛ لأنه لا - وفي نسخة
بدون كلمة « لا » - يكون عن الأشياء المختلفة شئ هو متفق
وواحد ، إلا - وفي نسخة « لا » - من جهة ما تلك الأشياء
المختلفة ، متفقة في طبيعة واحدة ؛ إذ يلزم ضرورة أن يكون
اللازم الواحد عن طبيعة واحدة ، كما يكون العقل الواحد
صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة .

وإذا كان ذلك مستحيلاً ، فاسم (الموجود) إنما يدل من
الأشياء ، على ذوات متقاربة المعنى ، وبعضها في ذلك أتم من
بعض ؛ ولذلك كانت الأشياء التي وجود - وفي نسخة « وجودها »
وفي أخرى « وجودها الذي » - مثل هذا الوجود - وفي نسخة « الموجود » -
فيها ، أول ، هو العلة - وفي نسخة « العلم » - في سائر ما يوجد
فيها في - وفي نسخة « من » - ذلك الجنس .

مثال ذلك : أن قولنا : حار ، مقول بتقديم وتأخير على النار ،
وعلى الأشياء الحارة .

والذي يقال عليه بتقديم منها ، وهي النار ، هي السبب في
وجود سائر الأشياء الحارة ، حارة - وفي نسخة بدون كلمة
« حارة » -

وكذلك الأمر في «الجوهر» وفي «الفعل» وفي «المبدأ» وفيما - وفي نسخة «أو فيما» - أشبه ذلك من الأسماء .
وأكثر طبائع ما ينطوى عليه العلم الإلهي هي - وفي نسخة «وهو» وفي أخرى «هو» - من هذا الجنس .
والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر ، وتوجد في الأعراض .

* * *

[١٥٤] - وما قاله ^(١) في رسم الجوهر :

فقال - وفي نسخة بدون عبارة «فقال» - وكذلك - وفي نسخة «فكذلك» - المشاركة - وفي نسخة «المشرعة» - في كونه جوهراً ؛ فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا في موضوع ، والموجود - وفي نسخة «والموجود» - ليس بجنس .

* * *

[١٥٤] - هو شيء لا معنى له ، بل الموجود - وفي نسخة «الوجود» - وهو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو - وفي نسخة «نوع» - ما تؤخذ - وفي نسخة «توجد» - أجناس هذه الأشياء في حدودها .

وقد تبين ذلك (أبو نصر) في كتابه في (البرهان) والأمر عند القوم أشهر من هذا .

* * *

ولنما غلط ^(٢) (ابن سينا) أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب ، وكان الذي يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل - وفي نسخة «ولا بد بل» - في الحقيقة

(١) أي الغزالي .

(٢) أغلاط ابن سينا في نظر ابن رشد .

على معقول من المعقولات الثواني ، أعنى المنطقية ، ظن أنه حيث ما - وفي نسخة « سبب ما » - استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن - وفي نسخة « أنه » - يدل به على ما يدل عليها - وفي نسخة « عليه » - اسم (الذات) و « الشئ » .

* * *

وقد بين ذلك (أبو نصر) في كتاب الحروف ، وعرف أن أحد أسباب - وفي نسخة « أن أسباب » - الغلط الواقع في ذلك ، هو أن اسم الموجود ، هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه وفي نسخة « ينسبونه » - :

إلى الجوهر ، والعرض .

وإلى القوة ، والفعل .

أعنى لفظاً ، هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الموجود ، لا على - وفي نسخة « عن » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل - وفي نسخة « فدل » - على عرض . بل معنى - وفي نسخة « بل على معنى » - ما يدل عليه اسم الذات .

فهو اسم صناعي ، لا لغوي .

وبعضهم رأى لموضع الإشكال الواقع في ذلك - وفي نسخة « الواقع في تلك » وفي أخرى « التي أقع في تلك » - أن يعبر - و نسخة « يعدل » - عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم

فيه بأن اشتق من - وفي نسخة « عن » - لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى ، فاستعمل بدل اسم الموجود ، اسم الهوية .

لكنه أيضاً تكلف من هذا اللفظ ، صيغة ليست موجودة - وفي نسخة « صيغة موجودة » - فى لسان العرب ؛ ولذلك عدل الفريق الآخر ، إلى - وفي نسخة « بل » - اسم الموجود .

* * *

والموجود الذى هو بمعنى الصادق ، هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ؛ ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود .

وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة .

وهو فى البسيط والماهية واحد ، لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم الموجود ؛ فان - وفي نسخة « فاذا » - هذا هو الماهية بعينها .

فاذا قلنا : إن الموجود .

منه جوهر .

ومنه عرض - وفي نسخة « وعرض » -

لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دل عليه المترجمون ، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة - وفي ونسخة « المحملة » -

وإذا قلنا : إن الجوهر موجود ، لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق .

* * *

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء ، وهي القائلة :

هل الموجود : واحد ، أو أكثر من واحد .

وهي التي تكلم فيها (أرسطو) مع (برمنيدس) - وفي نسخة « برمنيديس » و (ماليسيس) - وفي نسخة « وأماليسيس » - من القدماء ، في الأولى من (السمع الطبيعي) .

فليس ينبغي أن يفهم من ذلك ، إلا ما يدل على الذات . ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال : إن « الموجود واحد ، متناقضاً في نفسه .

وهذا كله بيّن لمن ارتاض في كتب القوم .

* * *

[١٥٥] - ولا فرغ من تقرير - وفي نسخة « تقريره ، وفي أخرى « تقدير » -

قولهم ، أخذ في الرد عليهم فقال :

- وفي نسخة بدون عبارة « فقال » - :

قال أبو حامد ، فهذا تفهيم مذهبهم .

والكلام عليه من وجهين : مطالبة ، وإبطال .

* * *

أما - وفي نسخة « وأما » - المطالبة : فبأن - وفي نسخة « فهو أن » وفي أخرى « هو » - يقال :

هذا حكاية المذهب ، فم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول ؟ حتى بنيتم

- وفي نسخة « نفيتم » وفي أخرى « يثم » - عليه نفي الثنية ، إذ قلتم : إن الثاني

- وفي نسخة « الباري » - ينبغي - وفي نسخة « لا ينبغي » - أن يشاركه في شيء ، ويباينه في شيء .

والذي فيه :

ما يشارك به .

وما- وفي نسخة «و» - يبين به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - فهو مركب ،
والمركب محال .

[١٥٥] - قلت : إن هذا إنما يلزم في المشاركة التي توجد
من قبل الجنس المقول بتواطو - وفي نسخة « بالتواطو » - لا من
قبل الجنس بتشكيك - وفي نسخة « بالتشكيك » -

فاذا أنزل مع - وفي نسخة « على » - الإله الثاني - وفي نسخة
بدون كلمة « الثاني » وفي أخرى بدون عبارة « الإله الثاني » -
إله - وفي نسخة « له » - في مرتبة الأول ، في الألوهية

فاسم - وفي نسخة « باسم » - الإله - وفي نسخة بدون كلمة
« الإله » - مقول عليهما بتواطو ، فهو جنس ، فينبغي أن
يفترقا بفصل ، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .
والفلاسفة لا يجوزون - وفي نسخة « لم يجوزوا » - على
موجود قديم أصلاً اشتراكاً - وفي نسخة « اشتراك » - في الجنس ،
وإن كان مقولاً - وفي نسخة بزيادة « معه » - بتقديم وتأخير ،
أن يكون المتقدم علة المتأخر .

* * *

[١٦٥] - ثم قال أبو حامد مناقضاً لهم - وفي نسخة « للفلاسفة » - :
فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ؟ ولا دليل عليه إلا
قولكم - وفي نسخة « قولهم » وفي أخرى « القول » - المحكى عنكم - وفي نسخة
« عنهم » - في نفي الصفات ، وهو أن :

المركب من الجنس والفصل مجتمع - وفي نسخة « مجتمع » - من أجزاء .
فإن كان يصح لواحد - وفي نسخة « للواحد » - من الأجزاء ، أو الجملة ،
وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود ، وما عداه ليس بواجب - وفي نسخة « الوجود
دون ما عداه » -

وإن كان لا يصح للأجزاء - وفي نسخة « للآخر » - وجود دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - دون الأجزاء - وفي نسخة « الآخر » - فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات ، وبيننا أن ذلك ليس بمحال في قطع التسلسل - وفي نسخة « تسلسل العال » - والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل . فأما العظام التي - وفي نسخة « الذي » - اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود ، فلم يدل عايه دليل .

فإن - وفي نسخة « فإن » - كان واجب الوجود ما وصفوه به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ، وإنما الدليل على - وفي نسخة « دل على » - قطع التسلسل فقط .

وهذا - وفي نسخة « وهذا فن » - وقد فرغنا - وفي نسخة « فرضنا » - منه في الصفات ، وهو في هذا النوع أظهر ؛ فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس - وفي نسخة ، « ليس هو » - كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة - وفي نسخة « الشيء إلى صفة وموصوف » وفي أخرى « الموصوف إلى ذات وصفة : أى إلى صفة وموصوف » -

فإن الصفة غير الذات .

والذات غير الصفة .

والنوع ليس غير الجنس من كل وجه . فهما ذكرنا النوع ، فقد ذكرنا الجنس وزيادة .

وإذا ذكرنا الإنسان - وفي نسخة « إنسانا » وفي أخرى « الإنسانية » - فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق .

فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقول القائل - وفي نسخة « كقوله » - :

إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين :

إحداهما : علة السموات .

والأخرى : علة العناصر .

أو إحداهما : — وفى نسخة « أحدهما » — : علة العقول .

والأخرى — وفى نسخة « والآخر » — : علة الأجسام كلها :

ويكون بينهما مباينة ومفارقة فى المعنى كـمباينة — وفى نسخة « كما بين » —

(الحمرة) و (الحرارة) فى محل واحد ؛ فإنهما متباينان — وفى نسخة « مباينان »

وفى أخرى « يتباينان » — فى المعنى — وفى نسخة « بالمعنى » — من غير أن يفرض

فى (الحمرة) تركيب جنسى وفصل — وفى نسخة « تركيب جنسياً وفصلياً » —

بحيث يقبل الانفصال .

بل إن كان فيه كثرة ، فهو نوع كثرة لا يقدح فى وحدة — وفى نسخة « وجود » —

الذات .

فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟

وهذا يتبين — وفى نسخة « تبين » — عجزهم عن نفي الحين صانعين .

[١٥٦] — قلت :

أما التركيب الذى يكون من — وفى نسخة « بين » — الجنس

والفصل ، فهو بعينه التركيب الذى يكون من — وفى نسخة « عن » —

الشيء الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — بالقوة .

والشيء الذى يكون بالفعل .

لأن الطبيعة التى يدل عليها الجنس ليس — وفى نسخة « ليست » —

توجد بالفعل فى وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التى تسمى

الفصل والصورة .

وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن

فاسد ، ولا فاعل ؛ لأن الفصل من شروط — وفى نسخة « شرط » —

وجود - وفي نسخة بدون كلمة «وجود» - الجنس ، من جهة ما هو القوة ، فليس يوجد عاريا من الفصل .
فمقارنة كل واحد منهما صاحبه ، بجهة ما ، شرط في وجود الآخر .

والشيء بعينه ، لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده ، فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود ، بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه

* * *

وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة ، هو ما كان قوة فقط ، وإن كان فعلاً فبالعرض .

والمقبول ما كان فعلاً ، وإن كان قوة فبالعرض .
وذلك أن - وفي نسخة «أنه» - ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر ، وهو بالفعل الشيء المقبول - وفي نسخة بدون عبارة «فيه من القابل» . . الشيء المقبول .

وكلما كان - وفي نسخة بدون كلمة «كان» - هو بالقوة شيئاً - وفي نسخة «شيء» - آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك - وفي نسخة بدون كلمة «ذلك» - الشيء الآخر ، ويخلع الشيء الذي هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - بالفعل .
ولذلك إن ألقى ههنا .

قابل بالفعل .

ومقبول بالفعل .

فكلاهما - وفي نسخة «وكلاهما» - قائم بذاته ، لكن القابل هو جسم - وفي نسخة بزيادة «لا عرض» - ضرورة ؛ فان القبول إنما يوجد أولاً :

للجسم .
 أو لما هو كالجسم .
 فان الأعراض لا توصف بالقبول .
 ولا الصور - وفي نسخة « بالقبول » -
 ولا الصور - وفي نسخة « ولا الصورة » -
 ولا السطح .
 ولا الخط .
 ولا النقطة - وفي نسخة « ولا النقط » -
 ولا بالجملة - وفي نسخة « وبالجملة » - ما لا ينقسم .
 وأما فاعل ليس بجسم ، فقد قام عليه البرهان
 وأما قابل - وفي نسخة « القابل » - ليس بجسم ، ولا في
 جسم فستحيل .
 إلا ما تشككوا من أمر العقل الذى بالقوة ؛ فإنه :
 إذا كان المركب من صفة وموصوف - وفي نسخة « موصوف
 وصفة » - ليست زائدة على الذات ، كان كائناً فاسداً ، وكان
 جسماً ضرورة .
 وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات ، من
 غير أن يكون فيه قوة فى الجوهر ، ولا قوة على - وفي نسخة « فى » -
 تلك الصفة ، مثل ما يقول القدماء
 فى الحزم السماوى ، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية ، وأن
 يكون جسماً ، لأنه إن - وفي نسخة « إذا » - ارتفعت الجسمية عن
 تلك الذات الحاملة للصفة ، ارتفع عنها أن يكون قابلة محسوسة ،
 - وفي نسخة « أن يكون قابلاً محسوساً » -
 وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة ، فتعود الصفة

والموصوف كلاهما عقلا ، - وفي نسخة « عقل » - ف يرجعان إلى معنى واحد بسيط ؛ لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنهما - وفي نسخة « من أمرهما أنها » - معنى واحد ؛ إذ كان التكثير فيهما بالعرض ، أعنى من جهة الموضوع

* * *

وبالحملة : فوضع القوم ذاتاً وصفات - وفي نسخة « وصفاتاً » - زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسماً قدماً ، وأعراضاً محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ، ارتفع أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - فى نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول .

فأن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلاً ومعقولاً وذلك - فى نسخة بدون عبارة « ذلك » - هو الواحد البسيط الحق .

* * *

وقولهم - إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه واجب الوجود وإنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - استعمل بدل ذلك - وفي نسخة « يدل على ذلك » - ما ليس له علة ، لم يلزم الاول - وفي نسخة بدون كلمة « الاول » - ما ألزموه - وفي نسخة « ألزمه » - من الصفات الواجبة لواجب الوجود .

ليس بصحيح ، لأنه إذا وضع موجود ليس له علة ، وجب أن يكون واجب الوجود نفسه .

كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه ، وجب

أن لا يكون له علة ، وإذا لم يكن له فأحرى أن لا

ينقسم إلى شيئين .

علة ، ومعلول .

ووضع المتكلمين : الأول ، مركباً من صفة وموصوف - وفي

نسخة « صفة موصوف » - يقتضى - وفي نسخة « يقتضى » - أن

يكون له علة فاعلة ، فلا يكون علة أولى ، ولا واجب الوجود .

وهو ضد ما وضعوه ، من كونه من الموجودات التى ترجع

الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط ، فلا معنى لتكرار هذا ،

والإطالة فيه .

* * *

وأما ما قاله ^(١) من أن الأول سبحانه وتعالى إن لم يستحل - وفي نسخة

« يستحيل - فى حقه أن يكون مركباً من موصوف وصفة زائدة على الموصوف ،

فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفه - وفي نسخة بدون

عبارة « زائدة على الموصوف . . . من موصوف وصفة » - هى عين الموصوف .

* * *

فقد قلنا : على أى جهة يستحيل ، وعلى أى جهة لا يستحيل

وهو كونهما مفارقين - وفي نسخة « كونها مفارقين » - للمواد .

* * *

وأما قوله ^(٢) - وفي نسخة « قولهم » - : إن برهانهم على نفي الإثنينية ليس بمانع

أن يكون ههنا إلهان :

أحدهما ؛ هو علة السماء مثلاً - وفي نسخة بدون كلمة « مثلاً » -

والآخر : هو علة الأرض .

أو أحدهما : - وفي نسخة « أحدهما هو » - علة المعقول .

والآخر : علة المحسوس من الأجسام .

ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضى تضاداً مثل المباينة - وفي نسخة « أمثال المائنة » - التى توجد بين الحمرة والحرارة ؛ فإنها توجد - وفي نسخة « توجدان » - فى محل واحد .

فنعلم ليس بصحيح ؛ لأنه إذا فرض اختراع الموجود - وفي نسخة « الموجودات » - وإبتداعه - وفي نسخة « وإبتداعها » - لطبيعة واحدة ، وذات واحدة ، لا لطبائع مختلفة ؛ لزم ضرورة ، متى وضع شئ من تلك الطبيعة مساوياً فى الطبع والعقل للطبيعة الأولى ، أن يكونا .

مشتركين فى وصف .

متباينين - وفي نسخة « ومتباينين » - فى وصف .
والذى بتباينان به لا يخلو أن يكون :

من نوع تباين الأشخاص .

أو من نوع تباين الأنواع .

فإن كان من نوع تباين الأنواع ، قيل عليهما - وفي نسخة « عليهما » - اسم الاله باشتراك الاسم ؛ وذلك خلاف - وفي نسخة بدون كلمة « خلاف » - ما وضع ؛ لأن الأنواع المشتركة فى جنس واحد هى :

إما أضداد .

ولما مابين الأضداد .

وهذا كله مستحيل .

وإن كان تباينهما بالشخص فكلاهما فى مادة ، وذلك خلاف ما اتفق عليه .

وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض ، وأنها مقولة عليها بتقديم وتأخير ، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية ، والثانية معلولة عنها ضرورة ، حتى يكون مثلاً مبتدع

السموات ، هو المبتدع - وفي نسخة « مبتدع » - للعلة التي ابتدعت الاسطقسات .

وهذا هو وضع الفلاسفة .

وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى .

أعني من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة .

أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة ؛ لأن المعلوم بنفسه - وفي نسخة بدون عبارة « لجميع الأشياء . . . المعلوم بنفسه » - أن في نسخة « إلى » - العوالم قامت من علة ومعلول ؛ فان - وفي نسخة « وإن » - البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى - وفي نسخة « أقصى » - بنا إلى علة أولى لجميعها .

ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقاً من بعض ، أعني ليس بعضها عللاً لبعض ، لما كان من العالم شيء واحد ومرتبطة - وفي نسخة « مرتبط » -

وهذا المعنى هو الذي دل على إبطاله قوله سبحانه وتعالى :

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

* * *

[١٥٧] - قال أبو حامد :

فإن قيل : إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباشرة بين الذاتين :

إن كان شرطاً في وجوب الوجود ، فينبغي أن يوجد لكل واجب - وفي نسخة « لكل واحد » وفي أخرى « لكل واحد واجب » - وجود . فلا يتباينان .

وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر - وفي نسخة « والآخر » - شرطاً ، فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود ، فوجوده مستغن عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين — وفي نسخة « غير » سما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا عليه .

ومنشأ التلبيس في جميع ذلك ، في لفظ واجب الوجود ، فليطرح ؛ فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به : موجود لا — وفي نسخة « لا علة له ولا » — فاعل له ، قديم .

وإن كان المراد — وفي نسخة بدون عبارة « به موجود . . . كان المراد » — هذا فليترك لفظ واجب الوجود ، وليبين أن موجوداً لا — وفي نسخة بدون عبارة « فاعل له . . . موجوداً لا » — علة له — وفي نسخة بزيادة « قديماً » — ولا فاعل له — وفي نسخة « ولا فاعل » وفي أخرى « لا فاعل له » — يستحيل — وفي نسخة « ولا يستحيل » — فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

* * *

فبقى قولهم : إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة ، فهو هوس ؛ فإن ما لا علة له ، قد بينا أنه لا يعلل — وفي نسخة « لا يقال » — كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه .

وهو — وفي نسخة « أو هو » وفي أخرى « إذ هو » — كقول القائل : إن السوادية هل هي شرط — وفي نسخة بدون كلمة « شرط » — في كون اللون لوناً ، فإن كان شرطاً فلم كانت — وفي نسخة « كان » — الحمرة لوناً ؟

فيقال : أما في حقيقته ، فلا يشترط واحد منهما : أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل .

وأما في وجوده ، فالشرط أحدهما ، لا بعينه . أى — وفي نسخة « إذ » — لا يمكن جنس في الوجود — وفي نسخة « من الموجود » وفي أخرى « في الموجود » — إلا وله فصل .

وكذلك — وفي نسخة « فكذلك » — من يثبت علتين ويقطع التسلسل فيهما — وفي نسخة « بهما » — فيقول : يتباينان — وفي نسخة « متباينان » — بفصل . وأحد — وفي نسخة « واحد » — الفصول — وفي نسخة « من الفصول » — وفي أخرى

« الفصل » - شرط الوجود - وفي نسخة « الوجوب » - لا محالة ، ولكن لا على التعيين - وفي نسخة - « التعيين » وفي أخرى « المعين » -

[١٥٨] - قلت :

حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة : أنهم يقولون : لا يخلو أن يكون :

الفصل الذى يقع - وفي نسخة « يرتفع » - به الاثنينية في واجب الوجود ، هو شرط وجوب الوجود .

أو - وفي نسخة « إن » وفي أخرى « أو إن » وفي رابعة « إن » - يكون فصلاً ليس بشرط في وجوب الوجود .

فإن كان الفصل الذى به يفترقان ، شرطاً في وجوب الوجود في حق - وفي نسخة « حد » - كل واحد منهما ، فلا يفترقان في وجوب الوجود ، فوجب الوجود واحد ضرورة ؛ كما أنه لو كان السواد شرطاً في وجوب اللون . والبياض شرطاً في اللونية ، لم يفترقا - وفي نسخة « لم يفترقان » - في اللونية .

وإن كان الفصل الذى به يفترقان ، ليس له مدخل في وجوب الوجود ، فوجب الوجود - وفي نسخة « الوجود فوجب » - لكل واحد منهما بالعرض .

وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود .

وهذا الكلام غير صحيح ؛ فان الأنواع شرط في وجود الجنس . وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين ؛ لأنه لو كان ذلك - وفي نسخة « لو كان » وفي أخرى

« لو ذلك » - كذلك لم يجتمعا في وجود اللون .

* * *

وهو - وفي نسخة « فهو » - يعاند هذا القول بمعاندتين :

إحداهما : أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع ، وليس الأمر عندنا كذلك ، بل إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً ، وهو أنه لا علة له والأسلاب - وفي نسخة « والسلب » - غير معللة ، فكيف يستعمل في نفي ما لا - وفي نسخة بدون عبارة « علة له والأسلوب . . . في نفي ما لا » - علة له مثل هذا ؟ حتى يقال : لا يخلو أن تكون ما به يفترق ما لا علة له مما - وفي نسخة « فما » - لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - :

شرطاً في كونه لا علة له .

أو لا يكون شرطاً .

فإن كان شرطاً ، لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق .

وإن لم يكن شرطاً ، لم يقع به تعدد - وفي نسخة بدون عبارة « ولا افتراق . . . به تعدد » - فيما لا علة له ، وكان ما لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة « وكان ما لا علة له » - واحداً - وفي نسخة « واحد » -

* * *

ووجه فساد هذا القول ، فيما زعم هو ، أن ما لا علة له نفي محض . والنفي ليس له علة ، فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده ؟

وهذه مغالطة ؛ فإن الأسلاب الخاصة - وفي نسخة

«الحاصلة» - التي تجرى مجرى الأسماء المعدولة وهي الأسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض ، لها علل وشروط ، هي - وفي نسخة «وهي» - التي اقتضت لها ذلك السلب .
كما لها أسباب وشروط هي التي اقتضت لها الأوصاف الإيجابية، فلا فرق في هذا المعنى ، بين الصفات الإيجابية والسلبية .

ووجوب - وفي نسخة «وجود» - واجب الوجود ، هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - صفة لازمة لما - وفي نسخة «له» - لا علة له ، فلا فرق بين أن يقال فيه .
واجب الوجود . أو علة له .

فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول ، لا من خصومه - وفي نسخة «خصومه» وفي أخرى «خصمه» .

* * *

وأما المعاندة الثانية : فتحصيلها : أن قولهم :
لا يخلو أن يكون الفصل الذي به - وفي نسخة «أن يكون ما به» - يتباين - وفي «نسخة تتباين» - واجب الوجود .
شرطاً .

أو ليس بشرط .
فإن كان شرطاً، فلم - وفي نسخة «فلم لم» - ينفصل أحدهما عن الثاني ، من حيث هو واجب الوجود ، فواجب الوجود واحد .
وإن لم يكن شرطاً ، فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم هو - وفي نسخة «وهو» - مثل قول القائل .
اللون إن وجد منه أكثر من واحد ، فلا يخلو :

أن يكون ما يتفصل به لون عن لون ، شرطاً في وجود اللون .
أو لا يكون .

فإن كان شرطاً في وجود اللون ، فلم يتفصل أحدهما عن
الثاني ، من جهة ما هو لون ، ويكون اللون طبيعة - وفي نسخة
« طبيعية » - واحدة .

وإن لم يكن واحد - وفي نسخة « واجباً » - - منهما شرطاً في
وجود اللونية ، فليس للون فصل يتفصل به عن لون آخر ، وهذا كذب

* * *

[١٥٨] - ثم قال أبو حامد هو - وفي نسخة « ثم قال هو » - عن الفلاسفة
في هذا ، جواباً ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - فقال :

فإن قيل : هذا يجوز في اللون ؛ فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، وإنداء على
الماهية ولا يجوز في واجب الوجود ؛ إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثم ماهية
يضاف الوجود إليها .

فكما - وفي نسخة « وكما » - أن فصل السواد ، وفصل الحمرة ، لا يشتركان
- وفي نسخة « لا يشترط » - في اللونية - وفي نسخة « اللونية » - في كونها لونية ،
إنما يشترط في وجودها الحاصل - وفي نسخة « بكونها حاصلة » - بعلة ؛ فكذلك
ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية للون ،
لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة
التي بعده .

وقولهم : إنه وجود - وفي نسخة « موجود » - بلا ماهية ، خارج عن
المعقول .

ورجع حاصله الكلام إلى أنهم :

بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصل .

ثم بنوا ذلك - وفي نسخة « ذاك » - على نفي الماهية وراء الوجود .

فهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس بطل عليهم الكل ، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيت - وفى نسخة « بيوت » - العنكبوت .

[١٥٨] - قلت :

جوابه عن الفلاسفة بناءه هنا على القول بأن الوجود ، هو عرض فى الموجود ، أعنى الماهية .

وعاندهم - وفى نسخة « وعندهم » - هو بأن الوجود فى كل شىء هو غير - وفى نسخة « عين » - الماهية .

وزعم أن قولهم ، إنما بنوه على هذا .

والفرق الذى - وفى نسخة « التى » - أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال ، كما ألزموا من أمر اللونية والفصول التى فيها كيفما وضعوا الأمر ؛ فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هى علة الجنس ، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ماهيته - وفى نسخة « ماهية » - أو ماهية - وفى نسخة « ماهيته » - نفس وجوده ؛ لأنه إن كانت فصولا للوجود ، كان الوجود للون غير ماهية اللون ، لزم أن تكون الفصول التى ينقسم بها اللون ، فصولاً لماهية اللون ، بل فصولاً - وفى نسخة « فصولاً لا » - لعرض من أعراضه .

وذلك فرض مستحيل ؛ ولذلك ألحق هوأنا إذا قسمنا اللون لفصوله ، فقلنا :

الوجود للون بما هو لون ، إنما يكون بالفعل :

إما لأنه أبيض .

أو أسود .

أو غير ذلك من الألوان .

فلم نقسم عرضاً للون ، وإنما قسمنا جوهر اللون .

فالقول - وفي نسخة « بالقول » - بأن الوجود - وفي نسخة « الموجود » - عرض في الموجود باطل بهذا المعنى .
والاعتراض .
وجوابه هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عن الاعتراض ،
كلام ساقط .

* * *

[١٥٩] - وقوله^(١) :

لأنهم بنوا نفي الثنية ، على نفي التركيب بالجنس والفصل - وفي نسخة « بالجنس والفصل » وفي أخرى « بالجنس والفصل » -
ثم بنوا ذلك - وفي نسخة « ذاك » - على نفي الماهية وراء الوجود .
فتى - وفي نسخة « فهما » - أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس ، بطل
عليهم الكل .

* * *

[١٥٩] - كلام غير صحيح ؛ فان بنيانهم نفي الثنية بالعدد
في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » -
بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا
الثنية والاشتراط في شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً .

* * *

وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة المسماة بـ « واجب الوجود »
وهي التي لا علة لها ، وهي علة لغيرها ، أنه لا يخلو :
أن تكون واحدة بالعدد .
أو كثيرة .

(١) أى الغزالي .

ثم إن كانت كثيرة ، فلا يخلو :
 أن تكون كثيرة بالصورة - وفي نسخة « بالصور » - واحدة
 بالجنس المقول بتواطؤ أو واحدة بالنسبة .
 أو تكون واحدة بالاسم فقط .

فإن كانت مختلفة بالعدد ، مثل زيد وعمرو ، وواحدة
 - وفي نسخة « واحدة » - بالنوع ، فهي ذات هيولى ضرورة ؛
 وذلك مستحيل .

وإن كانت مختلفة الصورة ، واحدة بالجنس المقول عليها
 بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - فهي مركبة ضرورة .

وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد ،
 فلا يمنع - وفي نسخة « يمتنع » - من ذلك مانع ، وبعضها علل
 لبعض ، وتنتهى - وفي نسخة « تنتهى » - إلى أول فيها . وهذه هي
 حال الصورة المفارقة للمواد عند الفلاسفة .

وأما إن كانت إنما تشترك في الاسم ، فليس مانع يمنع من أن
 يوجد منها أكثر من واحد ؛ فإن هذه هي حال الأسباب
 الأولى الأربعة : أعنى :

الفاعل الأول .

والصورة الأخيرة .

والغاية الأخيرة - وفي نسخة بدون عبارة « والغاية الأخيرة » -

والمادة الأخيرة

فلذلك - وفي نسخة « فكذلك » - ليس يحصل من هذا
 النحو - وفي نسخة « النوع » - من الفحص شيء محصل - وفي
 نسخة « يحصل » - ولا يفضى إلى المبدأ الأول ، كما ظن ابن

سينا ، ولا أنه واحد ولا بد .

* * *

[١٦٠] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » :
المسلك الثاني : الإلزام — وفي نسخة « للإلزام » وفي أخرى « في الإلزام » —
وهو أنا نقول :

إن لم يكن الوجود والخواهرية ، والمبدئية ، جنساً ؛ لأنه ليس مقولاً في جواب
ما هو .

فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ، التي هي المبادئ للوجود
— وفي نسخة « للموجود » — المسماة — وفي نسخة « المسمى » — بالملائكة — وفي نسخة
« الملائكة » وفي أخرى « ملائكة » — عندهم ، التي هي معلولات الأول ، عقول
مجردة عن المواد .

* * *

فهذه الحقيقة تشمل — وفي نسخة « تشمل » — الأول ، ومعلوله الأول — وفي
نسخة بدون عبارة « عقول مجردة . . . ومعلوله الأول » — فإن الموجود — وفي نسخة
« المعلول » — الأول أيضاً بسيط — وفي نسخة « بسيط أيضاً » — لا تركيب في ذاته ،
إلا من حيث لوازمه ، وهما مشتركان في أن كل واحد : عقل مجرد عن المادة .
وهذه حقيقة جنسية ، فليس العقلية المحردة للذات — وفي نسخة « الذات » —
من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين :

الأول .

وسائر العقول .

فإن لم يبينها شيء — وفي نسخة « بشيء » — آخر ، فقد علقتم — وفي
نسخة « عقلت » — الإلثنية — وفي نسخة « اثنية » — من غير مباينة .
وإن — وفي نسخة « فإن » — يابنتها .

فأ — وفي نسخة « بما » — به المباينة ، غير ما به المشاركة .
والعقلية والمشاركة — وفي نسخة « والعقلية المشاركة » — وفي نسخة « أو العقل » —
فيها مشاركة في الحقيقة ؛ فإن الأول :

عقل نفسه .

وعقل غيره ، عند من يرى ذلك ، من حيث إنه فى ذاته عقل مجرد عن المادة .

وكذلك المعلول الأول ، وهو العقل الأول - وفى نسخة بدون كلمة « الأول » - الذى أبدعه الله تعالى من غير واسطة ، مشارك فى هذا المعنى .

والدليل عليه : أن العقول - وفى نسخة « للمعقول » - التى هى معاولات - وفى نسخة « معقولات » - أنواع مختلفة ، وإنما : اشتراكها فى العقلية .

واقترانها - وفى نسخة « واقترانها » - بفصول سوى ذلك .

وكذلك الأول يشارك - وفى نسخة « شارك » - جميعها فى العقلية ، فهم - وفى نسخة « فهو » - فيه بين نقض القاعدة والمصير - وفى نسخة « أو المصير » - إلى أن - وفى نسخة « إلى » وفى أخرى « و » - العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محال - وفى نسخة « محالا » - عندهم .
(١٦٠) - قلت :

أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا ، من أن ههنا أشياء يعمها اسم واحد .

لا عموم الأسماء - وفى نسخة « الأشياء » - المتواطئة .
ولا عموم الاسماء - وفى نسخة « الأشياء » - المشتركة .
بل عموم الأسماء - وفى نسخة « الأشياء » - المنسوبة إلى شيء واحد المشككة .

وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقى إلى أول فى ذلك الجنس ، هو العلة الأولى ، لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم ، مثل اسم الحرارة المقولة :

على النار .

وعلى سائر الأشياء الحارة .
 مثل اسم الموجود المقول .
 على الجوهر - وفي نسخة « الجواهر » -
 وعلى سائر الأعراض .
 ومثل اسم الحركة المعقول .
 على الحركة في الموضع - وفي نسخة « الوضع » -
 وعلى سائر الحركات .

فلمست - وفي نسخة « فليست » وفي أخرى « ولست »
 وفي رابعة « لست » - تحتاج إلى توقيف على الحلل الداخل في هذا القول .

* * *

وذلك أن اسم العقل يقال :
 على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير .
 وإن فيها - وفي نسخة « منها » - عقلاً أولاً ، هو - وفي نسخة
 « وهو » - العلة في سائرهما وكذلك الأمر في الجوهر .
 والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة ، أن - وفي
 نسخة « أن يكون » - بعضها علة لبعض .
 وما هو علة لشيء ، فهو متقدم على المعلول .
 وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول ، واحدة بالجنس
 إلا في العالم الشخصية .

وهذا النوع من المشاركة ، هو مناقض للمشاركة الحنسية
 الحقيقية - وفي نسخة بدون كلمة « الحقيقية » - فإن الأشياء
 المشتركة في الجنس ، ليس فيها أول هو العلة في سائرهما ، بل هي
 كلها - وفي نسخة « بل حركاتها » - في مرتبة واحدة ، ولا يوجد

فيها شيء بسيط . والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقدم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه أثينية ؛ لأنه مهما فرض له ثان ، وجب أن يكون في مرتبته - وفي نسخة « مرتبة » - من الوجود .

وفي طبيعته .

فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما ، يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقي .

فيجب أن يفترقا لفصول زائدة على الجنس .

* * *

فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .
وكل ما هو بهذه الصفة ، فهو محدث .

وبالحملة : فالذي في النهاية من الكمال في الوجود ، يجب أن يكون واحداً ؛ لأنه :

إن لم يكن واحداً ، لم يكن في النهاية من الكمال ، في - وفي نسخة بدون عبارة « الكمال في » - الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « يجب أن تكون . . . في الوجود » - لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره - وفي نسخة « لا يشارك غيره » -

وذلك أنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى بدون العبارتين - كما أنه ليس للخط - وفي نسخة « في الخط » - الواحد من طرف واحد - وفي نسخة « الطرف الواحد » - نهايتان .

كذلك الأشياء الممتدة في الوجود ، المختلفة بالزيادة والنقصان ، ليس لها نهايتان من طرف واحد .

فا بن سينا لما - وفي نسخة بدون كلمة « لما » - لم يعترف بوجود
 - وفي نسخة « لوجود » - هذه الطبيعة المتوسطة :
 بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطئ .
 وبين الطبائع التي لا تشترك - وفي نسخة « اشترك » - إلا في
 اللفظ فقط ، أو في عرض بعيد ، لزمه - وفي نسخة « فلزمه »
 وفي أخرى « ولزمه » - هذا الاعتراض .

المسألة الثامنة*

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقية يضاف الوجود^(١) إليها . بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

[١٦١] — والكلام عليه من وجهين :

الأول : المطالبة بالدليل ، فيقال : بم عرفتم ذلك ؟

أبضروا العقل ؟ — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » —

أو بنظره ؟ — وفي نسخة « بنظر » وفي أخرى « نظر » —

وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، أو تابعاً

— وفي نسخة « وتابعا » — لها ولازماً لها .

والتابع معلول .

فيكون الوجود الواجب — وفي نسخة « الواجب الوجود » — معلولاً .

وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منيع — وفي نسخة بدون عبارة « إلى منيع » — التلبيس ،

في إطلاق لفظ (الوجود الواجب) .

فإننا نقول :

له حقيقة ، وماهية .

وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية .

ووجودها مضاف إليها .

* وفي نسخة (مسألة) وفي أخرى (مسألة ثامنة) .

(١) وفي نسخة « لوجود » .

وإن أحبوا أن يسموه (تابعاً ، ولازماً) فلا مشاحة في الأسامي ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود - وفي نسخة «لوجود غيره» - بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية .

فإن عنوا : (التابع والمعلول) أن له حقيقة فاعلية ، فليس كذلك .
وإن عنوا غيره ، فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ؛ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل .

وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة - وفي نسخة «تابعة» - ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فلن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذي هو تابع له .
فيكون الوجود معاولاً ، ومفعولاً - في نسخة «أو مفعولاً» -
قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة - وفي نسخة «الحارة» - لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ؟ إن عنوا : (السبب) الفاعل له .

وإن عنوا به وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، فلا استحالة فيه ، إنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة .

وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته ، فلا بد من برهان على استحالاته .
وكل براهينهم - وفي نسخة «مناهم» - تحكيمات ، مبناها على أخذ - وفي نسخة «حد» - لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم ، ويسلم أن الدليل قد دل على واجب وجود - وفي نسخة «واجب الوجود» - بالنعت الذي وصفوه . وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة . دليلهم في هذا . يرجع إلى دليل .
نفي الصفات .

ونفي الانقسام الجنسي والفصلي .

إلا أنه أغمض وأضعف ، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ .
وإلا فالعقل يتسع لتقديرها ماهية واحدة موجودة .

وهم يقولون : كل ماهية موجودة فكثرة — وفي نسخة « فكثرة » وفي أخرى « بكثرة » — ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ؛ فإن الموجود الواحد معقول بكل حال .
ولا موجود إلا وله حقيقة .
ووجود الحقيقة لا ينشأ الوحدة .

[١٦١] — قلت :

لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه ، كما فعل ،
وفي نسخة « نقل » في ^(١) (المقاصد) .

وذلك أن الرجل ^(٢) لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على
صفة زائدة على ذاته ، لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة
لوجوده في الممكنات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لكان الشيء علة
وجوده ، ولم يكن له فاعل .

فلزم عنده من هذا أن كل ما وجدوه زائد على ذاته ، فله علة
فاعلة — وفي نسخة بدون كلمة « فاعلة » —

فلما كان الأول عنده — وفي نسخة بدون عبارة « عنده » —
ليس له فاعل ، وجب أن يكون وجوده عين ذاته

ولذلك ما عانده أبو حامد بأن ^(٣) شبه الوجود بلازم من
لوازم الذات ، ليس ^(٤) بصحيح ؛ لأن ذات الشيء هي علة لازمة
— وفي نسخة « لازمة » —

(١) ابن رشد يعترف بأن أبا حامد الفزائى قد صور في كتابه (مقاصد الفلاسفة) مذاهب
الفلاسفة تصويراً صحيحاً ، فينبغي الرجوع في هذه المسألة إلى ما ذكره أبو حامد في كتابه
(تهافت الفلاسفة) وكتاب (مقاصد الفلاسفة) ؛ ليدرك هل بين ما هو مذكور في الكتابين فرق ؟
(٢) يعنى ابن سينا .

(٣) تصوير للمعاندة التي عاندها أبو حامد ابن سينا .

(٤) جملة ليس بصحيح خبر قوله (ما عانده به أبو حامد) .

وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده ؛ لأن وجود الشيء متقدم^(١) على ماهيته

وليس وضعه ماهيته هي أنيته ، هو رفع - وفي نسخة « دفع » - لماهيته - وفي نسخة « الماهية » - كما قال^(٢)

بل إنما هو إيجاب اتحاد (الماهية) و (الأنية) .

وإذا وضعنا (الوجود) لاحقاً من لواحق (الموجود)

وكان الذى يعطى وجود الأشياء ، فى الأشياء الممكنة ، هو الفاعل

فيجب أن يكون ما لافاعل له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - :

إما أن يكون لا وجود له ، وذلك مستحيل .

وإما أن يكون وجوده هو ماهيته

لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه

* * *

وذلك أن الوجود الذى يتقدم فى معرفتنا العلم بماهية الشيء ، هو الذى يدل على الصادق

ولذلك كان معنى قولنا :

هل الشيء موجود ؟ - وفي نسخة « يوجد » وفي أخرى « بوجود » -

أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - فيما له سبب يقتضى وجوده

فقوته - وفي نسخة « قوته » - قوة قولنا

(١) انظر ما معنى كون (وجود الشيء) متقدماً على (ماهيته) ؟

(٢) لى أبو حامد .

هل الشيء له سبب ؟ أم - وفي نسخة «أو» - ليس له سبب ؟

هكذا يقول أرسطو^(١) - وفي نسخة «أرسطاطاليس» - في أول (المقالة الثانية) من كتاب (البرهان) .

وأما إذا لم يكن له سبب ، فعنا

هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه ، يقتضى وجوده ؟

وأما إذا فهم من (الموجود) ما يفهم من (الشيء) و (للذات)

فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير

وأما : وفي نسخة «وأى» - ما كان فلا يفرق في ذلك :

ما له علة .

وما ليس له علة .

ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود ، وهو المراد

بالصادق .

وإن دل على معنى زائد على الذات ، فعلى أنه معنى ذهني

ليس له خارج النفس وجود - وفي نسخة «وجوداً» - إلا بالقوة ،

كالحال في الكلى .

* * *

فهذه هي الجهة - وفي نسخة «الحملة» - التي منها نظر القدماء

في المبدأ الأول ، فاثبتوه موجوداً بسيطاً ، وأما الحكماء من الاسلام^(٢) -

- وفي نسخة «من أهل الإسلام» - المتأخرين ، فانهم زعموا - وفي

نسخة «لما زعموا» - أنهم لما - وفي نسخة بدون كلمة «لما» - نظروا

(١) تلك هي نظرة الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو ، يرون قوله حجة لا ترد ، ورأيه فيصلاً في

المشاكل .

(٢) من هذه المقابلة يتضح أن كلمة «القدماء» في اصطلاح فلاسفة الإسلام يعنى بها فلاسفة

الإغريق .

في طبيعة (الموجود) بما هو (موجود) آل بهم الأمر إلى موجود بسيط
وفي نسخة «بسيطاً» - بهذه الصفة .

* * *

والطريقة التي يمكن عندى أن تسلك حتى تقرب من الطريقة
- وفي نسخة «الطبيعة» - البرهانية ، هو أن :

الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها
خروجها من القوة إلى الفعل ؛ إنما يكون ضرورة من مخرج
هو بالفعل .

أعني فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل .
فان كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن ؛ وجب أن يكون
- وفي نسخة بدون كلمة «يكون» - له مخرج .

فان - وفي نسخة «وإن» - كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً ،
أعني الممكن في جوهره ، وجب أن يكون ؛ مخرج واجباً
وفي نسخة «واجب» - في جوهره غير ممكن ؛ وذلك ليستحفظ
- وفي نسخة «ليتحفظه» - ماء - وفي نسخة بدون كلمة «ما» -
ههنا . وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المارة - وفي نسخة
«المادة» - إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» -

فأنها إذا وجدت غير متناهية ، على ما يظهر من طبيعتها .
وكل واحد منها - وفي نسخة «منهما» - ممكن .
وجب ضرورة أن يكون الموجب لها : أعني الذي يقتضي
لها الدوام شيئاً واجباً في جوهره .

إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية
- وفي نسخة «النهاية» - أعني الأشياء الممكنة في جوهرها .

فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلاً ، لما كان سبيل - وفي نسخة « سيلا » - إلى حدوث الحركة .

ولنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة - وفي نسخة « بغير وساطة » - الحركة التي هي :

من جهة قديمة .

ومن جهة حادثة .

والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بـ (واجب الوجود بغيره)

وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسماً متحركاً على الدوام - فان بهذه الجهة - وفي نسخة « بهذه الحركة » - أمكن أن يوجد :

المحدث في جوهره ، والفاقد .

عن الأزلي .

وذلك :

بالقرب من الشيء تارة .

والبعد منه - وفي نسخة بدون عبارة « منه » - تارة .

كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة ، مع الأجرام السماوية .

* * *

ولما كان هذا المحرك واجباً في الجوهر ^(١) .

ممكناً في الحركة المكانية - وفي نسخة « الكائنة » . -

(١) كيف يقال : إن هناك واجباً في الجوهر ، غير واجب الوجود المطلق ؟ أليس ذلك قولاً يعتمد الواجبات الذاتية ؟ انظر ما يأتي له بعد قليل .

وجب ضرورة أن ينتهى الأمر - وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » -
إلى واجب الوجود باطلاقاً ، أى ليس فيه - وفي نسخة « فيها » -
إمكان أصلاً .

ولا فى الجوهر .

ولا فى المكان .

ولا فى غير ذلك من الحركات .

وان يكون ماهذه - وفي نسخة « هذا » - صفة :

بسيطاً ضرورة .

لانه - وفي نسخة « لأنها » - إن كان - وفي نسخة « كانت » -

مركباً - وفي نسخة « مركباً » - :

كان ممكناً ، لا واجباً ، واحتاج إلى واجب الوجود .

* * *

فهذا - وفي نسخة « بهذا » - النحو من البيان ، كاف عندى
فى هذا الطريق - وفي نسخة « فى هذه الطريق » - وهو حق .

* * *

فأما ما يزيده - وفي نسخة « يريده » - ابن سينا فى هذه
الطريق ، ويقول :

إن الممكن الوجود يجب أن ينتهى

إما إلى واجب الوجود من غيره .

أو واجب الوجود من ذاته .

فان انتهى إلى واجب الوجود من غيره ، وجب فى الواجب
الوجود من غيره أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته - وفي
نسخة « من ذاته » وفي أخرى « بذاته » -

وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته .

والممكن يحتاج إلى واجب .

فإنما ، وفي نسخة « وإنما » - كانت هذه الزيادة عندى فضلا وخطأ - لأن الواجب كيفما فرض ، ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال في تلك الطبيعة إنها : ممكنة من جهة .

وواجبة من جهة .

لأنه قد بين^(١) القوم : أن الواجب ليس فيه إمكان أصلا ، لأن الممكن نقيض الواجب .

وإنما - وفي نسخة « وأما » - الذي يمكن أن يوجد :

شيء واجب من جهة طبيعة ما .

ممكن من جهة طبيعة أخرى .

مثلما يظن الأمر عليه في الجرم السماوى .

أو فيما فوق الجرم السماوى : أعنى أنه :

واجب في الجوهر .

ممكن في الحركة والأين .

* * *

وإنما الذى قاده^(٢) إلى هذا التقسيم في السماء : أنها في جوهرها

واجبة^(٣) من غيرها ، ممكنة من ذاتها ، وقد قلنا في غير ما موضع : إن هذا لا يصح .

(١) هكذا يرى ابن رشد أن بيان القوم - والقوم فيما يرى ابن رشد وإخوانه هم الإغريق - حجة ، يمكن أن تذكر ليتضام كل ما هو بخلافه .

(٢) أى ابن سينا .

(٣) ما الفرق بين الجوهر والذات ؟ ثم أن رأى ابن رشد في عدم قسمة الواجب إلى واجب بالذات والواجب بالغير قريب فهل إذا قال ابن رشد عن العالم أنه واجب ، يعنى أنه واجب بالذات ؟ .

والبرهان - وفي نسخة « بالبرهان » - الذى استعمله ابن سينا
 فى واجب الوجود ، حتى لم يفصل هذا التفصيل^(١) ، وعين هذا
 للتعين - وفي نسخة « التعين » - كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية .
 ومتى مُفْصِّل - وفي نسخة « حصل » - كان من طبيعة الأقاويل
 البرهانية .

* * *

وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا
 العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد - وفي نسخة « المشاع » -
 وهنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى :
 يسمونها - وفي نسخة « سموها » - الأشعرية صفات نفسية
 - وفي نسخة « نفسانية » -
 وتسميها الفلاسفة صورا .
 وهذا الحدوث إنما يكون
 من شيء آخر^(٢) - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » -
 فى زمان .
 ويدل على ذلك قوله تعالى :

(أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا
 فَفَتَقْنَاهُمَا)

(١) يعنى التفصيل الذى ذكره فى الصفحة السابقة .

(٢) يعنى يكونه من شيء آخر ، أن الحدوث متناه تحول الموجود من حال إلى حال ، لا تحول
 الشيء من العلم إلى الوجود . ويوضح رأيه بما يسوقه بعد ذلك من الآيات ، فى انفصال الأرض من
 السموات ، تحول من اجتماع إلى افتراق ، وهو المعنى بالحدوث ، وفى انتقال السموات من كونها دخاناً إلى
 كونها جسماً كما هى الآن ، تحول ، وهو المعنى بالحدوث فى لسان الشرع .
 أما مادة الأرض والنساء ، فلم يعرض الشرع لبيان حالها وهل هى حادثة أم قديمة ، وهذا هو معنى
 قوله بعد (وأما كيف حال الموجود الممكن ، مع الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع . . . إلخ) .
 ولا شك أن ذلك فهم خاص لابن رشد فى الآيات ، وليس هو الفهم المتعين فيها .

وقوله سبحانه وتعالى :

(ثم استوى إلى السماء وهي دخان) .

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن ، مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع :

لبعده عن أفهام الناس .

ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور - وفي نسخة بدون كلمة « الجمهور » - .

* * *

وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شىء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة :

من قال منهم - وفي نسخة بدون عبارة « منهم » - بحدوث^(١) العالم - وفي نسخة بدون عبارة « من غير شىء ... بحدوث العالم » - أو لم يقل^(٢) .

فما قالوه - وفي نسخة « نقلوه » - وفي نسخة « قلناه » - إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين^(٣) - وفي نسخة بدون عبارة « من قال ... شريعة المسلمين » - ولا يقوم عليه برهان^(٤)

* * *

(١) أى بالمعنى الخاص الذى فهمه هو وأنزل عليه الآيات المذكورة آنفاً .

(٢) انظر ما هذا المذهب الذى لا يقبل حتى بحدوث الصور والأعراض ؟ ولين يكون ؟

(٣) الخلاف بين ابن رشد والنزائى فى هذه المسألة جوهرى للغاية .

لأن النزائى اعتبر حدوث العالم أصلاً من أصول الإسلام ، وكفر الفلاسفة لقولهم بالقدم .

وابن رشد يقرر أن القول بالحدوث بالمعنى الذى يريده النزائى ، وهو حدوث الصور والمواد ، ليس من شريعة المسلمين .

(٤) من أراد أن يعرف هل على دعوى الحدوث برهان ، أو ليس عليها برهان ، فليقرأ فى هذا بحث القدم والحدوث من وجهة نظر من أثبت الحدوث .

ويلاحظ أن فى قول ابن رشد (ولا عليه برهان) سلبية ؟ لأننا نريد أن نعرف هل على القدم بالمعنى الذى ذكره ، برهان ؟ إن ما ذكره الفلاسفة بهذا الخصوص قد ناقشه النزائى فى المسألة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة .

والذى - وفى نسخة «وأما الذى» - يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ؛ ولذلك جاء فى الحديث :
 « لا يزال الناس يتفكرون ، حتى يقولوا : هذا خلق الله ، فمن خلق الله ؟ »

فقال النبي عليه السلام :
 (إذا وجد أحدكم ذلك ، فذلك محض الإيمان).
 وفى بعض طرق الحديث .
 (إذا وجد ذلك أحدكم ، فليقرأ) :
 (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) :
 فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ؛ ولذلك قال :
 (هذا - وفى نسخة « فذلك » وفى أخرى « فهذه » - محض الإيمان).

* * *

[١٦٢] قال أبو حامد : (المسلك الثانى) : - وفى نسخة بدون عبارة :
 «أبو حامد» وفى أخرى بدون عبارة « قال أبو حامد » - : هو أن نقول :
 وجود بلاماهية ولا حقيقة - وفى نسخة « ولا حقيقته معينة » - غير معقول
 - وفى نسخة « غير معقولة » (١) -

وكما - وفى نسخة « كما » - لا يعقل عدم مرسل - وفى نسخة « لا نعقل
 عدما مرسلان » وفى أخرى « لا عقل عدم مرسل » - إلا بالإضافة إلى موجود يقدر
 عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل - وفى نسخة « ولا نعقل وجوداً مرسلًا » - إلا
 بالإضافة إلى - وفى نسخة بدون عبارة « موجود يقدر . . . بالإضافة إلى » -

(١) انظر المسلك الأول .

حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة .

فكيف يتعين واحداً — وفي نسخة « واحد » — متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة .

وإذا انتفت — وفي نسخة — « نفي » وفي أخرى « نفي » — حقيقة الوجود ، لم يعقل الوجود — وفي نسخة « الوجود » — فكأنهم قالوا : وجود — وفي نسخة « موجود » — ولا موجود ، وهو متناقض .

• • •

ويدل عليه : أنه لو كان هذا معقولا ، لحاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه :

لا حقيقة — وفي نسخة بدون عبارة « يشارك الأول في كونه لا حقيقة » — ولا ماهية له — وفي نسخة بدون عبارة « له » —

ويبينه في أن له علة .

والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هذا في المعلولات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه .

وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تنفي علته ، لا يصير معقولا .

وما يعقل فبأن تقدر — وفي نسخة « لا تقدر » — له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

• • •

والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم يبرهنون — وفي نسخة

« ينزهون » — فيما يقولون ؟ فأنهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي

الحقيقة — وفي نسخة « للحقيقة » — ولا يبقى مع نفي — وفي نسخة بدون كلمة « نفي » —

الحقيقة — وفي نسخة بدون عبارة « ولا يبقى مع نفي الحقيقة » — إلا لفظ الوجود ،

ولا مسمى له أصلا إذا لم يضاف إلى ماهية — وفي نسخة « الماهية » — .

• • •

فإن قيل : حقيقته : أنه واجب ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات .

ونفى العلة عن الحقيقة ، لازم الحقيقة .
 فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف بأنها — وفي نسخة « بأنه » — لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .
 على أن الوجوب — وفي نسخة « الوجود » — إن زاد على الوجود — وفي نسخة « الوجوب » — فقد جاءت — وفي نسخة (مجازت) — الكثرة .
 وإن — وفي نسخة « فإن » — لم يزد — وفي نسخة « يرى » — فكيف يكون هو الماهية ؛ والوجود ليس بماهية ؟
 فكذلك — وفي نسخة « فكذا » — ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — لا يزيد عليه .

[١٦٢] — قلت :

هذا الفصل كله مغلط — وفي نسخة « مغلطة » — سفسطائي — وفي نسخة « سفسطائية » — فان القوم لم يضعوا للاول .
 وجوداً بلا ماهية .
 ولا ماهية بلا وجود .

ولنما اعتقدوا — وفي نسخة « يعتقدون » — أن الوجود في المركب صفة — وفي نسخة بدون عبارة « ولا ماهية . . صفة » — زائدة على ذاته . وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل .

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية ؛ وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه لا ماهية له أصلاً ؛ كما بني هو كلامه عليه في معاندهم .
 ولما وضع ^(١) أنهم ^(٢) يرفعون الماهية ، وهو كذب ، أخذ يشنع عليهم :

(١) أى فرض ، وهو الغزالي .

(٢) أى الفلاسفة .

[١٦٣] - فقال^(١): إن هذا لو كان - وفي نسخة «لو كان هذا» - معقولا، لحاز أن أن يكون في المعلولات - وفي نسخة «المعقولات» - موجود - وفي نسخة «وجود» - لاحقية له - وفي نسخة بدون عبارة «له» - يشارك الأول في كونه لاحقية له - وفي نسخة بدون عبارة «له» -

* * *

[١٦٣] - فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية - وفي نسخة «نهاية» - له بإطلاق. وإنما وضعوا: لا ماهية له .

بصفة ماهيات سائر الموجودات .

وهذا الموضع - وفي نسخة «الوضع» - هو من مواضع السفسطة؛ لأن اسم الماهية مشترك .

فهذا الوضع ، وكل مركب على هذا ، كلام سفسطائي ، وذلك أن المعلوم لا يتصف بنفى شيء عنه ، أو بإيجابه .

فهذا - وفي نسخة «وهذا» - الرجل^(٢) في أمثال هذه المواضع ، في أمثال هذا الكتاب^(٣) ، لا يخلو من الشرارة^(٤) .

أو الجهل - وفي نسخة «والجهل» -

وهو أقرب إلى الشرارة ، منه إلى الجهل - وفي نسخة بدون عبارة «وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل» -

أو نقول : إن هناك ضرورة^(٥) داعية إلى ذلك .

* * *

(١) أي أبو حامد .

(٢) أي أبو حامد .

(٣) أي تهافت الفلاسفة .

(٤) يعنى الشر الذى هو ضد الخير .

(٥) لعله يعنى بالضرورة أن يكون أبو حامد كان واقفاً تحت ضغط سياسى أو اجتماعى أو ما إلى ذلك

مما كان سبباً في بعض الأحيان لحمل بعض الباحثين على أن يقولوا غير ما يمتقدون .

[١٦٤] - وأما قوله ^(١) :

إن معنى واجب الوجود - وفي نسخة بزيادة « صفة » وفي أخرى بزيادة ،
« صفة إيجابية » - أنه ليس له علة - وفي نسخة بزيادة « فاعلة » -

[١٦٤] - فغير صحيح . بل قولنا فيه : واجب الوجود

هو فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - صفة إيجابية لازمة عن
طبيعة ليس لها علة أصلاً ، لا فاعلة من خارج ، ولا هي جزء منه

* * *

[١٥٥] - وأما قوله ^(٢) :

إن الوجوب :

إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة .

وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية - وفي نسخة « بماهية » - ؟
والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

[١٦٥] - قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : فإن

الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات ، وهي بمنزلة قولنا فيه .
إنه ضرورى ، وأزلى .

وكذلك الوجود - وفي نسخة « الوجوب » - إنا فهمنا منه صفة
ذهنية ، لم يكن أمراً زائداً على الذات .

وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا فى الموجود
- وفي نسخة بدون كلمة « الموجود » - المركب ، فقد يعسر أن يقال :
كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال : كما - وفي
نسخة « كيف » - يعود العلم البسيط ، هو نفس العالم
- وفي نسخة « العلم » -

(١) أى أبى حامد .

(٢) أى أبى حامد .

وأما إن فهم من الموجود - وفي نسخة « الوجود » - ما يفهم من الصادق^(١) ، فلا معنى لهذه الشكوك .
وكذلك إن فهم من الموجود - وفي نسخة « الوجود » - ما يفهم من الذات .
وعلى هذا يصح القول : إن الوجود - وفي نسخة « الموجود » - في البسيط هو نفس الماهية .

(١) انظر الصادق فيما سبق .

المسألة التاسعة *

في تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

• • •

[١٦٦] — قال أبو حامد :

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه :

لا يخلو عن الحوادث .

وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلمت جسماً قديماً لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً :

إما الشمس .

وإما الفلك الأقصى .

وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً :

إلى جزأين بالكمية .

وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية .

وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام ؛ وإلا فالأجسام

متساوية في أنها أجسام .

وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها — وفي نسخة بدون .

عبارة « كلها » —

قلنا : وقد — وفي نسخة « قد » — أبطلنا عليكم هذا — وفي نسخة « هذا

عليكم » — وبيننا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه

• وفي نسخة (مسألة تاسعة) وفي أخرى (مسألة) .

إلى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبيننا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها .
إذ نفي العدد والتثنية بنيتومه — وفي نسخة « بنيتومه » —

على نفي التركيب .

ونفي التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود .

وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيننا تحكمكم — وفي نسخة تحكمهم —
فيه . فإن قيل : الجسم إن لم يكن له نفس ، لا يكون فاعلاً .
وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .
قلنا : نفسنا ليس علة لوجود جسمنا .

ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه عندكم — وفي نسخة « عندهم » —
بل هما يوجدان بعلة سواهما .

فإذا جاز وجودهما قديماً . جاز أن لا يكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم — وفي نسخة « الجسم والنفس » —
قلنا : هو قول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟

فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له ،
— وفي نسخة بدون عبارة « له » — كيف اتفق ؟

وكذلك — وفي نسخة « فكل ذلك » — الجسم ونفسه ؛ إذا لم يزل كل واحد
موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً .

[١٦٦] — قلت :

أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق
أنه قد يصح عنده أن كل جسم محدث ، فأو هو دليله وأبعده
— وفي نسخة « وأبعد » وفي أخرى « وما أبعده » — من طبيعة المدلول ؛
لما تقدم من بياناتهم — وفي نسخة « بنائاتهم » — التي بنوا عليها
أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة .

وما أخرى من جوز مركباً قديماً كما حكيته ههنا عن

الأشعرية ، أن يجوز وجود جسم - وفي نسخة « قسم » - قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلاً .

فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما - وفي نسخة « إذا » وفي أخرى بدونهما - بنوا ذلك على حدوث الأعراض .

* * *

والقدماء^(١) من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته - وفي نسخة « بذاته » - بل من غيره ؛ ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذى صار به الجسم القديم قدماً . لكن - وفي نسخة « لكننا » - إن نقلنا أقاويلهم فى هذا الموضع صارت جدلية ، فلتستبين فى مواضعها .

* * *

[١٦٧] - وأما قوله^(٢) فى الاعتراض على هذا :

قلنا : قد - وفي نسخة « وقد » - أبطلنا عليكم هذا - وفي نسخة « هذا عليكم » - وبيننا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض - وفي نسخة « إلى البعض » - كان معلولاً .

[١٦٧] - فانه يريد أنه قد تكلم فيما سلف - وفي نسخة « سبق » - وقال : إنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسماً ، لأن معنى واجب الوجود بذاته لا - وفي نسخة « أنه لا » وفي أخرى « أن لا » - علة له فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » - فن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » -

(١) القدماء فى اصطلاح فلاسفة الإسلام ، هم الإغريق .

(٢) أى أبى حامد .

لاسيا إذا وضع جسماً بسيطاً غير منقسم ، لا بالكمية ، ولا بالكيفية ؛
وبالحتملة : مركب قديم لا مركب له ، وهى معاندة صحيحة
لا ينفصل - وفى نسخة « لا ينفك » - منها إلا بأقاويل جدلية .

* * *

وجميع ما فى هذا الكتاب ^(١) :
لأبى حامد عن الفلاسفة .
وللفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا .
كلها أقاويل جدلية من قبيل اشتراك الاسم الذى فيها ؛
ولذلك لا معنى للتطويل فى ذلك .

* * *

[١٦٨] - وقوله ^(٢) - مجيباً عن الأشعرية - :
القديم - وفى نسخة « إن القديم » - من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان
قديمًا .

فإذا وضعنا نحن قديمًا من قبل ذاته ، ووضعنا الذات علة للصفات ، فلم
تصر الذات قديمة من أجل ذاتها .
[١٦٨] - قلت :

قد يلزمه .
أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول .
وأن تكون الصفات قديمة من قبل علة ، وهى الذات .
فإن كان المعلول ليس شرطاً فى وجوده ، فالقديم هو العلة .
فلنقل : إن الذات القائمة بذاتها هى الإله ، وإن الصفات
معلولة .

(١) لعله يريد (تهافت الفلاسفة) .

(٢) أبى أبى حامد النزلى .

فيلزمهم أن يضعوا :

شيئاً - وفي نسخة « أشياء » وفي أخرى « سبباً » - قديماً - وفي نسخة « قديمة » - بذاته .

وأشياء قديمة بغيرها .

ومجموع هذا هو الاله ، وهذا - وفي نسخة « هذا » - بعينه هو الذي أنكروه على من قال :

إن الاله قديم بذاته .

وإن العالم قديم بغيره ، أى بالاله .

وهم يقولون : إن القديم واحد .

وهذا كله في غاية التناقض .

* * *

[١٦٩] - وأما قوله :

إن إنزالنا موجوداً - وفي نسخة « موجود » - لا موجد له ، هو مثل .

إنزالنا : مركباً ، لا مركب له .

وإنزالنا : موجوداً واحداً ، بهذه الصفة .

أو كثيرين

مما لا يستحيل في تقدير العقل .

[١٦٩] - هو كله كلام مختل ، فإن التركيب لا يقتضى

مركباً هو أيضاً مركب ، فيفضى الامر إلى مركب من ذاته .

كما أن العلة إن كانت معلولة ، فإنه يفضى الأمر إلى علة

غير معلولة .

ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى - وفي نسخة « البرهان لا » -

موجود لا موجد له ، أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد .

* * *

[١٧٠] — وأما قوله^(١) : وفي نسخة بدون عبارة « قوله » وفي أخرى بدون كلمة « أما » — .

إنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب .
وأن ذلك موجب لإثبات التركيب في الأول .

* * *

[١٧٠] — فغير صحيح ، فأن القوم^(٢) لا ينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك — وفي نسخة « هناك » — ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات .
وهذا كله — وفي نسخة بدون عبارة « كله » — كلام جدلى ممارى — وفي نسخة « ممادى » —

* * *

وقد تقدم من قولنا: الأول المقنعة التي يقال في هذا الكتاب^(٣) ،
على أصول الفلاسفة^(٤) في بيان أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » —
الأول ليس بجسم ، وهى :
أن الممكن يؤدي إلى موجود ضرورى .
وأنه لا يصدر الممكن عن الضرورى إلا بواسطة — وفي نسخة
« بواسطة » — موجود هو :

من جهة ضرورى .
ومن جهة ممكن .

وهو الحرم السماوى ، وحركته الدورية .
ومن أقنع ما يقال على أصولهم . أن كل جسم فقوته متناهية .

(١) أى أبى حامد .

(٢) القوم في اصطلاح ابن رشد هم الإغريق .

(٣) تهافت التهافت .

(٤) أى الإغريق .

وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة غير المنتهية الحركة ، من موجود
- وفي نسخة « موجد » - ليس بجسم .

* * *

[١٧١] - قال أبو حامد - مجيباً عن الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون
الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذى هو مركب من نفس وبدن - :

فلن قيل ؛ لأن الجسم ؛ من حيث إنه جسم ، لا يخلق غيره .
والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم .

ولا يكون الجسم واسطة للنفس ، فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع - وفي
نسخة « أنواع » - لنفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصية تهيأ بها أن - وفي
نسخة « لأن » - توجد الأجسام ، وغير الأجسام منها .

فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد
من هذه الأجسام المشاهدة . وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة .

فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلا ، ولم يشاهد
من غيره .

وعدم المشاهدة من غيره - وفي نسخة « أصله » - لا يدل على الاستحالة
- وفي نسخة « استحالة » - منه .

وكذا - وفي نسخة « فكذا » - فى نفس الجسم ، والجسم - وفي نسخة « والجسم
الأقصى ، أما ما قدر » -

[١٧١] - : قلت :

أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام ، فإنه إذا فهم من
(التخليق) (التكوين) كان الأمر الصادق ^(١) بالضد .
وذلك أنه لا يتكون :

(١) انظر المراد بالأمر الصادق فيها سبق .

جسم فيما يشاهد إلا عن جسم .

ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس .

فإنه لا يتكون الجسم المطلق ، ولو تكون الجسم المطلق ،
لكان التكون - وفي نسخة « المتكون » - من عدم ، لا بعد العدم
- وفي نسخة « عدم » - .

وإنما - وفي نسخة « ولا » - تتكون الأجسام المشار إليها من
- وفي نسخة « إلا من » - :

أجسام مشار إليها .

وعن أجسام مشار إليها .

وذلك بأن ينتقل الجسم .

من اسم إلى اسم .

ومن حد - وفي نسخة « وحد » - إلى حد .

فيتغير - وفي نسخة « ويتغير » - جسم الماء مثلاً ، إلى جسم
النار ، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة - وفي نسخة « إلى الصفة » -
التي بانتقالها ، انتقل عنه اسم الماء وحده ، إلى النار وحدها .

وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل .

إما مشارك - وفي نسخة « مشاركة » - للمتكون .

بالنوع .

ولما بالجنس المقول بتواطؤ - وفي نسخة بالتواطؤ « - أو
بتقديم وتأخير .

وهل - وفي نسخة « وأما هل » - ينتقل شخص الجسمية
المخصوصة - وفي نسخة بدون كلمة « المخصوصة » - بالماء ، إلى

شخص الحسمية المخصوصة بالنار ؟ .
فيه نظر .

* * *

[١٧٢] — وأما قوله^(١) :

ولا يكون الجسم واسطة للنفس :
في خلق الأجسام .

ولا في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — إبداع — وفي نسخة « أنواع » —
النفوس .

[١٨٢] — فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأى من يرى :

أن المعطى لصور الأجسام التي ليست متنفسة — وفي نسخة
« متنافسة » — وللنفوس .

هو جوهر مفارق :

إما عقل .

وإما نفس مفارقة .

وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك :

جسم متنفس .

ولا غير متنفس .

فإنه إذا وضع هذا .

ووضع — وفي نسخة « وضع » — أن السماء جسم متنفس .

لم يكن فيها أن تعطى :

صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة .

لا نفساً — وفي نسخة « ولا نفوساً » —

ولا غيرها .

فإن النفس التي في الجسم ، إنما تفعل بوساطة الجسم .
 وما - وفي نسخة « وأما » - فعل - وفي نسخة « فعله » - بوساطة
 الجسم ، فليس يوجد عنه :
 لا - وفي نسخة « إلا » - صورة .

ولا نفس .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان ليس من شأن الجسم أن
 يفعل صورة جوهرية .
 لا نفساً .

ولا غيرها .

وهو شبيه بقول أفلاطون في الصورة المجردة من - وفي نسخة
 « عن » - المادة التي يقول بها .

* * *

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام .
 وحجتهم - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - أن الجسم إنما - وفي
 نسخة « أن » وفي أخرى بدونها - يفعل في الجسم - وفي نسخة بدون
 كلمة « الجسم » - :

حرارة أو برودة .

أو رطوبة أو يبوسة .

وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط .

* * *

وأما الذي يفعل .

الصورة الجوهرية ، وبخاصة المتنفسة - وفي نسخة « للتنفسة » -

فهو - وفي نسخة « هو » - موجود مفارق ، وهو الذى يسمونه
واهب الصور .

* * *

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون - وفي نسخة
« هذا ، وهو » - :

إن الذى يفعل الصور فى الأجسام ، هى أجسام - وفي
نسخة « الأجسام » - ذوات صور مثلها :
لما بالنوع .

ولما بالجنس - وفي نسخة بدون عبارة « لما بالجنس » -
أما بالنوع - وفي نسخة بدون عبارة « أما بالنوع » - فالأجسام
الحية فهى - وفي نسخة « هى » - تفعل أجساماً حية ، على ما يشاهد
- وفي نسخة « شاهد » - كالحيوان - وفي نسخة « من الحيوانات »
وفي أخرى « فى الحيوان » - الذى - وفي نسخة « التى » - يلد
- وفي نسخة « يولد » - بعضها - وفي أخرى بدون عبارة « بعضها » -
بعضاً .

ولما بالجنس ، ولا - وفي نسخة « فلا » وفي أخرى « فبالا »
وفي رابعة « لا » - يتولد عن ذكر وأثني .

فالأجرام السماوية عندهم هى التى تعطى الحياة ، لأنها حية .
وطولاء حجج - وفي نسخة « حجة » - غير المشاهدة ،
ليس هذا موضع ذكرها .

ولهذا اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى - وفي نسخة بدون
عبارة « بهذا المعنى » -

* * *

[١٧٣] - فقال :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس - وفي نسخة « نفوس » - تختص

بخاصية - وفي نسخة « بخاصة » - تهيأ بها أن - وفي نسخة « لأن » - توجد منها
- وفي نسخة بدون عبارة « منها » - :
الأجسام .

وغير الأجسام - وفي نسخة بزيادة « منها » -

[١٧٣] - يريد :

ولم لا يجوز أن يكون في النفوس التي - وفي نسخة « التي
هي » - في الأجسام ، نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة
وغير المتنفسة .

وما - وفي نسخة « وأما » - أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة
معدومة في تكوين جسم عن جسم .
وليس المشاهدة غير هذا .

* * *

وأنت ينبغى أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من
الصنائع البرهانية ، عادت أقاويل جدلية ، ولا بد أن تكون -
- وفي نسخة « كانت » -
مشهورة .

أو منكرة غريبة ، إن لم تكن مشهورة .

والعلة في ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « في ذلك » - أن
الأقاويل البرهانية ، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية
- وفي نسخة « البرهانية » - إذا اعتبرت بجنس الصناعة التي - وفي
نسخة « الذى » - فيه النظر .

فما كان منها داخلا في حد الجنس .

أو الجنس داخلا في حده .

كان قولاً برهانياً .

وما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يظهر فيه ذلك ، كان قولاً غير برهاني .

وذلك لا يمكن إلا بعد أن - وفي نسخة بدون كلمة « لم » -
تحدد - وفي نسخة « تتجدد » - طبيعة ذلك الجسم المنظور فيه .

وتحدد - وفي نسخة « ويتجدد » - الجهة التي من قبلها توجد
المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها .

ويتحفظ - وفي نسخة - « وتحفظ » - في تقرير - وفي
نسخة « تقدير » - تلك الجهة في قول قول - وفي نسخة بدون
تكرار كلمة « قول » - من الأقاويل المصنوعة في تلك الصناعة ،
بأن تحضر أبداً نصب العين .

فتى وقع في النفس أن القول جوهرى لذلك الجنس ، أو لازم
- وفي نسخة بزيادة « له » - من لوازم جوهره صبح القول .

وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر ، أو خطرت
خطوراً ضعيفاً ؛ فإن القول ظني - وفي نسخة « ظن » - لا يقين .
ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن - وفي نسخة « والظني » -
الغالب في حق العقل . أدق من الشعر عند البصر ، وأخفى من
النهاية التي بين الظل والضوء ، وبخاصة في الأمور المادية عند
قوم « عي » - وفي نسخة « أعمى » - لاختلاط ما بالذات فيها مع
ما بالعرض .

ولذلك ما نرى أن ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - فعل
أبو حامد من نقل مذاهب - وفي نسخة « مذهب » - الفلاسفة في
هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر في كتب القوم
على الشروط التي وضعوها ، أنه^(١) مغير لطبيعة ما كان من الحق

(١) معنى العبارة : ما نرى فعل أبي حامد إلا أنه تغيير لطبيعة ما كان من الحق . . . إلخ .

— وفي نسخة « من أهل الحق » — في أقاويلهم ، أوصاف — وفي نسخة « ضارب » — أكثر الناس عن جميع أقاويلهم .

فالذى صنع من هذا ، الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق ؛ ولذلك — علم الله — ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ، ولا — وفي نسخة « وإلا » — استجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة .

وأعني بالحكمة^(١) : النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان .

* * *

[١٧٤] — قال أبو حامد — مجيباً عن — وفي نسخة « على » — الفلاسفة :

فإن قيل : الجسم الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قدر من الأجسام ، فهو متقدر بمقدار يجوز — وفي نسخة « قد يجوز » — أن يزيد عليه وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه — وفي نسخة بدون عبارة « اختصاصه » — بذلك القدر الجائز إلى مخصص ، فلا يكون أولاً .

قلنا : هم تنكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية — وفي نسخة « يكون عليه » — لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجوز .

كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يقتضي الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار . وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ، ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقاً به .

فوجب المقدار الذى وقع — وفي نسخة بزيادة « له » — ولم يجوز خلافه .

فكلنا إذا قدر غير معلول .

بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص ، مثل إرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ؛ إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار

دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين - وفي نسخة « المتكلمين » - في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة .

وقد قلنا ذلك عليهم - وفي نسخة « عليهم ذلك » وفي أخرى « ذلك عليكم » -

في تعيين جهة حركة السماء .

وفي تعيين نقطتي القطبين .

• • •

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء ، عن مثله ، والوقوع - وفي نسخة « في الوقوع » - بعلّة ، فتجويزه - وفي نسخة بدون عبارة « والوقوع بعلّة فتجويزه » - بغير علّة ، كتجويزه بعلّة - وفي نسخة « لعلّة » - ؛ إذ لا فرق :

بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء ، فيقال : لم يختص بهذا القدر ؟

وبين أن يتوجه في العلّة ، فيقال : ولم - وفي نسخة « لم » - خصصه بهذا القدر - وفي نسخة بدون عبارة « وبين أن يتوجه . . . بهذا القدر » - عن مثله ؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلّة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ؛ إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يقتصر إلى علّة ؟

وهذا ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - لا تخرج عنه ؛ فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجه : أنه كيف ميّز الشيء عن مثله ؟ خصوصاً على أصلهم ، وهم ينكرون الإرادة المميزة .

وإن لم يكن مثلاً له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك - وفي نسخة « ذلك » - قديماً ، كما - وفي نسخة « لما » - وقعت العلّة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر في هذا - وفي نسخة « من هذا » وفي أخرى « فهذا » - الكلام مما - وفي النسخة « بما » - أوردناه لهم - وفي نسخة « عليهم » - من توجيه السؤال في الإرادة القديمة ، وقلنا ذلك عليهم في نقطة - وفي نسخة « نقطتي » - القطب ، ووجه حركة الفلك .

وتبين - وفي نسخة « وبُيِّنَ » - بهذا أن من لم - وفي نسخة « من لا » - يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » -

[١٧٤] - قلت :

ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع ؛ فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرون على إثبات صانع سوى الجرم السماوى ؛ إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه - وفي نسخة « يعتقدون » - وإنما يعتقدونه المتكلمون ، وهو قولهم : إن كون - وفي نسخة بدون كلمة « كون » - السماء بمقدار محدود ، دون - وفي نسخة « ذوى » - سائر المقادير التى كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة .

والمخصص قد يكون قديماً ؛ فإن هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى ، أو غلط ؛ فإن التخصيص الذى ألزمته - وفي نسخة « ألزمته » - الفلاسفة ، غير التخصيص الذى أرادته الأشعرية . وذلك أن التخصيص الذى تريده الأشعرية إنما هو تمييز الشيء : إما من مثله .

وإما من ضده .

من غير أن يقتضى ذلك حكمة في نفس الشيء - وفي نسخة « ذلك الشيء » - اضطرت - وفي نسخة « فاضطرت » - إلى تخصيص أحد المتقابلين .

* * *

والفلاسفة في هذا الموضوع إنما أرادوا بالمخصص - وفي نسخة « بالتخصيص » - الذى اقتضته الحكمة في المصنوع ، وهو - وفي نسخة « هو » - السبب الغائى ؛ فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ، ولا كيفية ، إلا وهى الغاية في الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين - وفي نسخة « الأمرين » - : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً في طباع فعل ذلك الموجود .

وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل .
فإنه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية ، لا تقتضى
- وفي نسخة « لا يقتضيها » - حكمة ، لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق
الأول في ذلك ، إلى ما لا يجوز نسبه إلى الصانع المخلوقين ، إلا
على جهة الذم لهم .

وذلك أنه لا عيب - وفي نسخة « لا ريب » - أشد من أن
يقال وقد - وفي نسخة « قد » وفي أخرى « ومن » - نظر إلى
مصنوع - وفي نسخة « موضوع » - ما ، في كمية وكيفية - وفي
نسخة « أو كيفية » - : لم اختار صانع هذا المصنوع .

هذه الكمية .

وهذه الكيفية .

دون سائر الكميات .

ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ؟ .

فيقال : لأنه أراد ذلك ، لا لحكمة وعبرة - وفي نسخة « وغيره »
وفي أخرى « وغاية » - في المصنوع ، وكلها متساوية في غاية هذا
المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله .

أعنى من أجل فعله الذي هو الغاية .

وذلك أن كل مصنوع فإنما يفعل من أجل شيء ما .
وذلك الشيء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع ، إلا وذلك
المصنوع مقدر - وفي نسخة « مقدراً » - بكمية محدودة ، وإن كان
لها عوض - وفي نسخة « عرض » - في بعض المصنوعات ،
وكيفية محدودة - وفي نسخة بدون عبارة « وكيفية محدودة » -

وطبيعة - وفي نسخة « طبيعة » وفي أخرى « واجبة » - محدودة .

ولو كان أى مصنوع - وفى نسخة « موضوع » - اتفق يقتضى
أى فعل اتفق ، لما كانت ههنا حكمة أصلاً فى مصنوع من
المصنوعات ، ولا - وفى نسخة « ولا » - كانت ههنا صناعة
- وفى نسخة « ههنا علة » - أصلاً ، ولكانت كميات المصنوعات
- وفى نسخة « المصنوع » - وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع ، وكان
كل إنسان صانعاً .

* * *

أو نقول : إن الحكمة إنما - وفى نسخة بدون كلمة « إنما » -
هى فى صنع المخلوق ، لا فى صنع الخالق ، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد
فى الصانع الأول .

بل نعتقد :

أن كل ما فى العالم فهو لحكمة ، وإن قصرت عن كثير منها
عقولنا .

وأن - وفى نسخة « فإن » - الحكمة الصناعية إنما فهمها
العقل من الحكمة الطبيعية - وفى نسخة « الطبيعة » -

فإن كان العالم مصنوعاً واحداً فى غاية الحكمة ، فهنا
- وفى نسخة « فهنا » - ضرورة حكيم واحد ، هو الذى افتقرت
إلى وجوده السموات والأرضون - وفى نسخة « والأرض » - ومن
- وفى نسخة « وما » - فيها - وفى نسخة « فيها » -

فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة
علة - وفى نسخة « حكمة » - نفسه .

فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول ، أبطلوا
الحكمة فى حقه ، وسلبوه - وفى نسخة بدون عبارة « أرادوا أن . . .
وسلبوه » - أفضل صفاته .

المسألة العاشرة*

في بيان^(١) عجزهم^(٢)
عن^(٣) إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة^(٤)
وأن القول بالدهر لازم لهم

• • •

[١٧٥] — قال أبو حامد :

فتقول : من — وفي نسخة « إن من » — ذهب إلى أن كل جسم ، فهو
حادث ؛ لأنه ، لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم في قولهم : إنه افتقر — وفي
نسخة « يفتقر » — إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ وهو أن العالم قديم كذلك ،
ولا — وفي نسخة « وكذلك لا » — علة له ولا صانع ، وإنما — وفي نسخة « وأما » —
العلة للحوادث .

وليس يحدث في العالم جسم .

ولا ينعدم جسم .

وإنما تحدث الصور والأعراض ؛ فإن الأجسام هي السموات ، وهي قديمة .
والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ؛
وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات .

وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية — وفي نسخة بدون عبارة « والحيوانية » —
والنباتية .

فهذه — وفي نسخة « وهذه » وفي أخرى « بهذه » — الحوادث — وفي نسخة
« الحوادث التي » — تنتهى عللها إلى الحركة الدورية .

* وفي نسخة (مسألة)

(١) وفي نسخة بدون كلمة (بيان) .

(٢) وفي نسخة (تمجيزهم) .

(٣) وفي نسخة (من) .

(٤) وفي نسخة بدون عبارة « وعلة » .

والحركة الدورية قديمة .

ومصدرها نفس قديمة للفلك .

فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة ، أعنى الأجسام .

فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام وجودها بعلة ، وهى قديمة .

[١٧٥] - قلت :

الفلاسفة تقول : إن من قال : إن كل جسم محدث .

وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود : أى من العدم .

فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط .

وهذا - وفى نسخة « وهو » - يحتاج ضرورة إلى برهان .

* * *

فأما - وفى نسخة « وأما » - ما حمل عليهم من الاعتراضات فى هذا الفصل - وفى نسخة « القول » - حتى ألزمهم - وفى نسخة « ألزم » - القول بالدهر ، فقد قلنا الجواب - وفى نسخة « فى الجواب » - عن ذلك فيما سلف ، فلا معنى للإعادة .

وجملة الأمر : أن الجسم عندهم ، سواء كان محدثاً ، أو قديماً ليس مستقلاً - وفى نسخة « مستقيلاً » - فى الوجود بنفسه . وهى عندهم فى الجسم القديم واجبة ، على نحو ما هى عليه فى الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد - وفى نسخة بزيادة « على » - كيفية وجودها فى القديم - وفى نسخة « فى الجسم القديم » - كما يساعد فى الجسم المحدث - وفى نسخة بدون عبارة « إلا أن الخيال . . . المحدث » -

ولذلك لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها

أنزلها محدثة - ليتصور العقل - وفي نسخة بدون كلمة «العقل» -
 منها العلة ، ثم ينقلها إلى الأزلية ، وذلك - وفي نسخة «ذلك» -
 في (المقالة الثانية) من (السماء والعالم) .

* * *

ولما أتى بالشناعات التي تلزم الفلاسفة ، أخذ مجاباً - وفي
 نسخة «أخذ يجاوب» - عنهم ، ومعانداً - وفي نسخة «وهو
 معاند» وفي أخرى «والمعاندة» - لأجوبتهم - وفي نسخة
 «لجواباتهم» وفي أخرى «إلى جواباتهم» -

* * *

[١٧٦] - فقال^(١) :

فإن قيل - وفي نسخة بدون عبارة «فإن قيل» - : كل ما لا علة له - وفي
 نسخة بدون عبارة «له» - فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا - وفي نسخة «وقد دلنا» -
 من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد - وفي نسخة «قد» - بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب
 الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهرى في أول
 الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام .

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهى إلى الحركة
 الدورية ، وهي بعضها - وفي نسخة - «وهي بعينها» - سبب للبعض ، كما هو
 مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها .

ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ،
 ولزمه الدهر والإلحاد - وفي نسخة - بدون عبارة «ولزمه الدهر والإلحاد» - كما
 صرح به - وفي نسخة «كما صرح به» وفي أخرى «كما» - فريق ، فهم
 الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

[١٧٦] - قلت :

كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - هذا ، قد وقع الجواب عنه ، والتعريف بمرتبه من الأقاويل التصديقية ، فلا معنى لإعادة الكلام في ذلك .

* * *

وأما الدهرية ، فالحس هو الذى اعتمدت عليه ، وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - انقطع بالعقول - وفي نسخة « بالقول » - ما - وفي نسخة « من » - انقطع بالحس وليس كذلك - وفي نسخة « وليس الحال كذلك » وفي أخرى « وليس كذلك الحال » -

* * *

وأما الفلاسفة فلأنهم .

اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم - وفي نسخة « لجسم » - السماوى .

ثم اعتبروا - وفي نسخة « اعتبر » - الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر ، إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود - وفي نسخة « للوجود » - المحسوس ، وهو معنى قوله سبحانه :

(وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) الآية

* * *

وأما الأشعرية فلأنهم .

جحدوا الأسباب المحسوسة ؛ أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض .

وجعلوا علة الموجود - وفي نسخة « الوجود » - المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير مشاهد ، ولا محسوس .
وأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن - وفي نسخة بزيادة « طبيعة » - الإنسان بما هو إنسان .

* * *

[١٧٧] - قال - وفي نسخة « ثم قال » - أبو حامد - معانداً للفلاسفة في قولهم - :

فلان قيل - وفي نسخة بدون عبارة « فلان قيل » - : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الدليل على - وفي نسخة « عليه » - أن الجسم لا يكون واجب الوجود ، أنه : إن كان واجب الوجود ، لم يكن له علة ، لا خارجة ، ولا داخلية .
وإن كان له علة ، لكونه مركباً ، كان باعتبار ذاته ممكناً .

وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود - وفي نسخة « يفتقر إلى علة » - قلنا : لا يفهم لفظ :

(واجب الوجود) .

و (ممكن الوجود) .

فكل تلبسائهم في - وفي نسخة « معبأة في » - هاتين اللفظتين .

فلنعبدل إلى المفهوم ، وهو :

(نقي العلة) .

و (إثباته) .

فكأنهم يقولون : هذه - وفي نسخة « أهذه » - الأجسام : لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

فيقول الدهرى : لا علة لها . فما المستنكر ؟

وإذا - وفي نسخة « إذا » - عني :

؛ (الإمكان) .

و (الوجوب) . .

هذا - وفي نسخة « بالممكن والواجب كهذا » وفي أخرى « بالإمكان هذا » -
فنقول : إنه :

واجب وليس بممكن .

وقولهم : الجسم ليس - وفي نسخة « لا » - يمكن أن - وفي نسخة بدون عبارة
« يمكن أن » - يكون واجباً ، تحكم لا أصل له .

[١٧٧] - قلت :

قد تقدم من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - قولنا : إنه
إذا فهم من : (واجب الوجود) .
ما (ليس له علة) .

وفهم من :

(ممکن الوجود) .

(ما له علة) .

لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها - وفي
نسخة بدون عبارة « معترفاً بها » وفي أخرى « معترفاً بهم » - فإن
وفي نسخة بدون عبارة « فإن » - للخصم أن يقول :
ليس كما ذكر ؛ بل كل موجود لا علة له .
لكن إذا فهم من .

واجب الوجود ، الموجود الضروري .

ومن : الممكن ، الممكن الحقيقي .

أفضى الأمر ولا بد ، إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال :
إن كل موجود فإما أن يكون :
ممكناً .

أو ضروريا .

فإن كان ممكناً فله علة ؛ فإن كان تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر ، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية .
ثم يسأل في تلك العلة الضرورية ، إذا جوز أيضاً أن من الضروري ما - وفي نسخة « فيما » - له علة ، وما ليس له علة .
فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة ، لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة .

* * *

ولما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة^(١) في الموجودات .

وذلك أن الجرم السماوى ، عند الجميع من الفلاسفة ، هو ضرورى بغيره .

وأما هل الضرورى بغيره ، فيه - وفي نسخة « هل فيه ؟ » - إمكان بالاضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر .

ولذلك كانت هذه الطريقة - وفي نسخة « الطبيعة » - مختلفة وفي نسخة « مختلفة » - إذا سلك فيها هذا المسلك .

فأما - وفي نسخة « فإذا » . مسلكه فهو مختلف ضرورة ؛ لانه لم يقسم - وفي نسخة « ينقسم » - الموجود أولاً إلى :
الممكن الحقيقى .

والضرورى .

وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات ..

* * *

(١) المراد بالفلاسفة في عباراتهم هم فلاسفة الإغريق .

[١٧٨] - ثم قال أبو حامد ، عجيباً للفلاسفة في قولهم : على أن الجسم - وفي نسخة « الجنس » - ليس بواجب الوجود بذاته ، لكونه له أجزاء هي علته : -

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء - وفي نسخة بدون عبارة « وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء » -
وأن الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة .

قلنا : ليكن كذلك ، فالجملة تقومت بالأجزاء ، واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هي قديمة - كذلك بلا علة فاعلية .

فلا يمكنهم رد هذا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن : الموجود الأول .
وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل الاعتقاد - وفي نسخة « فلا أصل لاعتقاده » - في الصانع أصلاً .

[١٧٨] - قلت :

هذا القول لازم لزوماً لاشك - وفي نسخة « يشك » - فيه ،
لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم .

وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أول - وفي نسخة « أوصل » - من سلكها فيما وصلنا - وفي نسخة « قلنا » - ابن سينا .

وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء .

وذلك أن القدماء : إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم ،
هو مبدأ لكل من أمور متأخرة ، وهي الحركة والزمان .

وهذه الطريقة تفضي إليه فيما زعم : أعنى إلى إثبات مبدأ - وفي نسخة بدون كلمة « مبدأ » - وفي أخرى بزيادة « موجود » -

بالصفة التي أثبتتها القدماء ، من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود .

ولو أفضت - وفي نسخة « اقتضت » - لكان ما قال - وفي نسخة « قالوا » - صحيحاً ، لكنها ليس - وفي نسخة « ليست » - تفضي - وفي نسخة « تقتضي » -

وذلك أن واجب الوجود بذاته ، إذا وضع موجوداً ، فغاية ما ينتنى - وفي نسخة « ينبغي » - عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة .

وبالحملة أن يكون له حد ، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قدمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال في العالم وأجزائه ، صدق على العالم وأجزائه - وفي نسخة « أو على أجزائه » - أنه واجب الوجود

هذا كله إذا سلمنا أن ههنا موجوداً هو واجب الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » .

وقد قلنا نحن : إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضي بالطبع إليها إلا - وفي نسخة « لا » - على النحو الذي قلنا .

* * *

وأكثر ما يلزم هذا القول : أعنى ضعف هذه الطريقة ، عند من يضع أن - وفي نسخة - بدون كلمة « أن » - ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشائين ؛ لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات .

وكل واحدة - وفي نسخة « واحد » - في شيء مركب فهي - وفي نسخة « فهو » - من قبل واحد ، هو واحد - وفي نسخة بدون

عبارة « هو واحد » - بنفسه : أعنى بسيطاً .

ومن قبل هذا الواحد ، صار العالم واحداً - ولذلك يقول الاسكندر :

لانه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية فى جميع - وفى نسخة بدون كلمة « جميع » - أجزاء العالم ، كما يوجد فى جميع - وفى نسخة بدون كلمة « جميع » - أجزاء - وفى نسخة بدون كلمة « أجزاء » - الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء بعضها ببعض والفرق بينهما - وفى نسخة « ههنا » - أن الرباط الذى فى العالم قديم ، من قبل أن الرباط قديم .

والرباط الذى بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع ، من قبل الرباط القديم ، من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص ، كالحال فى العالم .

فتدرك الخالق سبحانه وتعالى هذا - وفى نسخة « هو » - النقص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لا يمكن فيه غيره ، كما يقوله أرسطو - وفى نسخة « أرسطاطاليس » - فى كتاب - وفى نسخة « كتابه » - « الحيوان » .

* * *

وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا رأى ، وقالوا : لأنه ليس يرى أن - وفى نسخة « أنه » - ههنا مفارقاً - وفى نسخة « مفارق » - وقالوا :

إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود ، فى مواضع .

وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته - وفى نسخة « فلسفة » -
المشرقية - وفى نسخة « الشرقية » -

قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب - وفى نسخة
« من مذهب » - أهل المشرق - فإنهم - وفى نسخة بدون عبارة
« فإنهم » - يرون أن الآلهة عندهم ، هى الأجرام السماوية على
ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون - وفى نسخة
« يضعفون » - طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

* * *

ونحن - وفى نسخة « وأما نحن » - فقد تكلمنا فى هذه
الطريقة غير ما مرة ، وبيننا الجهة التى منها يقع اليقين فيها - وفى
نسخة بدون عبارة « فيها » - وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها .
وتكلمنا أيضاً على طريقة الإسكندر فى ذلك : أعنى الذى
اختاره فى كتابه الملقب بـ (المبادئ) .

وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريق أرسطو إلى طريقة أخرى ،
لكنها مأخوذة من المبادئ التى بينها أرسطو .

وكلنا الطريقتين صحيحة ، لكن الطبيعة - وفى نسخة
« الطريقة » - وفى أخرى بدون عبارة « لكن الطريقة » - أكثر .
ذلك - وفى نسخة « الأشهر فى ذلك » بدل « أكثر ذلك » - هى
طريقة أرسطو - وفى نسخة « أرسطاطاليس » -

* * *

ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى - وفى نسخة
« وعندى » وفى أخرى بدون العبارتين - على ما أصفه - وفى
نسخة « أضعه » - كانت حقاً - وفى نسخة بزيادة « عندى » -

وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات .

الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - في الجوهر .
والعلم بأصناف الواجبة الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - في الجوهر .

وهذه الطريقة هي أن نقول : إن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني .
وواجب الوجود في الجوهر الجسماني ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الجوهر الجسماني » واجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود - بإطلاق - وفي نسخة « بالإطلاق » - وهو الذي لا قوة فيه أصلا ، لا في الجوهر ، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات .
وما هو هكذا - وفي نسخة « كذلك » - فليس بجسم .

مثال ذلك أن الحرم السماوي قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني ، وإلا لزم - وفي نسخة « والإلزام » - أن يكون هنالك جسم أقدم منه .

وظهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان .
فوجب أن يكون المحرك له ، واجب الوجود في الجوهر .
وإلا يكون فيه قوة أصلا ، لا على حركة - وفي نسخة « الحركة » - ولا على غيرها ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يوصف بحركة ولا سكون - وفي نسخة « ولا بسكون » - ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات .

وما هو بهذه الصفة ، فليس بجسم أصلا ، ولا قوة في جسم .

- وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة - وفي نسخة واجب « -
 الوجود في الجوهر :
- إما بالكلية : كالحال في الاسطوانات الأربع .
 وإما بالشخص ، كالحال في الأجرام السماوية .

المسألة الحادية عشرة *

في تعجيز من يرى منهم
أن الأول يعلم غيره . ويعلم الأجناس
والأنواع^(١) بنوع كلي

• • •

[١٧٩] — قال أبو حامد :

فنقول — وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » — أما المسلمون فلما — وفي نسخة
« لما » — انحصر عندهم الوجود :

في حادث .

وقديم — وفي نسخة « وفي قديم » —

ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته .

وما عداه حادث — وفي نسخة « وكان ماعداه حادثاً » — من جهته — وفي
نسخة بدون عبارة « من جهته » — بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في
علمه ؛ فإن المراد بالضرورة لا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يكون معلوماً للمريد ،
فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن
إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته — وفي نسخة بدون عبارة « ولم يبق إلا
ذاته » —

ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أراده ، فهو حي — وفي نسخة « واحد » —
بالضرورة .

وكل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى .

فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى .

وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

* وفي نسخة (المسألة الحادى عشر) وفي أخرى (المسألة الحادية عشر) وفي رابعة (مسألة) وفي
خامسة (المسألة) .

(١) وفي نسخة (الأنواع والأجناس) .

[١٧٩] - قلت :

هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس - وفي نسخة « ليقاس » -
بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم ؛ لكون - وفي نسخة « لكن » -
هذا القول أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة .

وذلك أن المتكلمين إذا حقق قوْلهم ، وكشف أمرهم ، مع
من ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً ،
وذلك أنهم شبهوا - وفي نسخة « شبهوه » - العالم بالمصنوعات التي
تكون عن إرادة الإنسان ، وعلمه ، وقدرته .

فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسماً ، قالوا :
إنه أزلي

وإن كل جسم محدث .

فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة ، فعالاً لجميع
الموجودات - وفي نسخة « الموجود » -

فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً ، والأقوال المثالية مقنعة
جداً ، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها .

وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ،
من طباع الموجود الأزلي .

وإذا كان ذلك كذلك ، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف :
بالأزلية .

وعدم الأزلية .

كما يختلف الجنس الواحد بالفصول - وفي نسخة « في
الفصول » - المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلي عن المحدث ،
أبعد من تباعد الأنواع بعضها من - وفي نسخة « مع » - بعض ،
المشتركة في الحلو .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - كان 'بعد الأزلى من غير
الأزلى ، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض - وفي نسخة
بدون عبارة « المشتركة في الحدوث فإذا كان بعد الأزلى من
غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض » - فكيف
يصح أن ينتقل الحكم من :

الشاهد .

إلى الغائب ؟

وهما في غاية المصادمة !!

* * *

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة

في الشاهد .

وفي الغائب .

- وفي نسخة بدون عبارة « وهما في غاية المصادمة... وفي الغائب » -

ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من
الشاهد إلى الغائب .

وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ، ليس

تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان .

عن الإرادة - وفي نسخة « الإرادة » -

وعن الإدراك الحاصل عن الحواس .

والحواس ممتنعة على - وفي نسخة « عن » - الباري سبحانه

وتعالى .

وأبعد من ذلك الحركة في المكان .

* * *

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة - وفي نسخة « حواسا » وفي أخرى « حواس » - للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة .
وينفون عنه الحركة بإطلاق
فإذن :

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان
وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة :
إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة .

* * *

وأيضاً فإن معنى الإرادة في الحيوان
هي الشهوة الباعثة - وفي نسخة « المنبئة » - على الحركة .
وهي في الحيوان والإنسان - وفي نسخة بدون عبارة « الإنسان » -
عارضة لتام ما ينقصهما في ذاتهما - وفي نسخة « ينقصه في ذاته » -
والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان
شيء ينقصه في ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل .
إما في نفسه .
وإما في غيره .

فكيف يتخيل - وفي نسخة « يتخيلوا » - إرادة أزلية ، هي
سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل ؟
أو كيف يتخيل - وفي نسخة « يتخيلوا » - إرادة وشهوة ،
حالهما قبل الفعل ، وفي وقت الفعل وبعد الفعل ، حال واحدة ،
دون أن يلحقها تغير ؟

وأيضاً الشهوة من حيث هي الحركة .
والحركة لا توجد إلا في جسم .

فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس .
 فإذا لم يكن معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله
 صادر عن علم .
 فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، ممكن أن يصدر عنه
 كل واحد منهما .

وبصدر - وفي نسخة « ويصدر » - الأفضل من
 الضدين ، دون الأخس - وفي نسخة « الآخر » - عن العالم
 بهما ، يسمى العالم فاضلاً .

ولذلك يقولون في الباري سبحانه وتعالى .
 إن الأخس به ثلاث صفات ؛ وهو كونه :
 عالماً ، فاضلاً . قادراً

ويقولون : إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه .
 وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص في البشر .

* * *

هذا كله هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - قول
 الفلاسفة في هذا الباب .

وإذا أورد - وفي نسخة « أوردوا » - هذا - وفي نسخة « ذلك »
 وفي أخرى بدونهما - كما أوردناه بهذه الحجج ، كان قولاً مقنعاً
 لا برهانياً .

فعليك أن تنظر في هذه الأشياء ، إن كنت من أهل
 السعادة التامة ، في مواضعها من كتب - وفي نسخة « كتاب » -
 « البرهان » ، - إن كنت ممن - وفي نسخة بدون عبارة « كنت
 ممن » - تعلم - وفي نسخة « تعلمت » - الصنائع التي فعلها
 البرهان .

فإن الصنائع البرهانية أشبه شئ بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس - وفي نسخة بدون عبارة « أن ليس » وفي أخرى « كما لا » - يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة .

كذلك ليس يمكن من لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه .

بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع ، وإنما خالف القول في هذا ، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد - وفي نسخة « واحدة » - فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة . وأصناف الأقاويل كثيرة .

فيها برهانية .

وغير برهانية .

والغير برهانية - وفي نسخة « والغير البرهانية » وفي أخرى بدون العبارتين - لما كانت تتأني - وفي نسخة « تأتي » - بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأني - وفي نسخة « تأتي » - بغير صناعة . وذلك غلط كبير .

ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ، ليس يمكن فيها قول غير القول - وفي نسخة « لقبول » - الصناعي ، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة ، كالحال في صنائع الهندسة ؛ ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب ، فليس هو قولاً صناعياً برهانياً ، وإنما هو - وفي نسخة « هي » - أقوال - وفي نسخة « أفعال » - غير صناعية ، بعضها أشد إقناعاً من بعض .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا .
ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً .
وهذا كله عندي - وفي نسخة « عنده » - تعد على الشريعة ،
وفحص عما لم تأمر - وفي نسخة « تنص » - به الشريعة : - وفي
نسخة « شريعة » - لكون قوى البشر مقصورة عن هذا .

وذلك أن - وفي نسخة « أنه » - ليس كل ما سكنت عنه
الشرع - وفي نسخة بدون عبارة « لكون قوى البشر . . . عنه
الشرع » - من العلوم ، يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور
- وفي نسخة « الجمهور » - بما أدى إليه النظر إنه من عقائد
الشرع ؛ فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط - وفي نسخة
« التخليط » - العظيم ، فينبغي أن يسكت - وفي نسخة « مسك » -
من هذه المعاني عما - وفي نسخة « كل ما » - سكنت عنه الشرع ،
ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصورة عن - وفي نسخة
« على » - الخوض في هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعي
المصرح به في الشرع ؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافي
في بلوغ سعادتهم - وفي نسخة « بلوغ ذلك » وفي نسخة في « بلوغ » -
وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة
على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم ، والمرضى في
في إزالة مرضهم .

كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور
من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وكذلك الحال في الأمور العملية ، ولكن الفحص في الأمور
العملية عما سكنت عنه الشرع أتم ، وخاصة - وفي نسخة
« رخصته » - في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي

فها حكم شرعى : ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس .

فمنهم من نفى القياس ، وهم الظاهرية .

ومنهم من أثبتة ، وهم أهل القياس ، وهذا بعينه هو لاحق فى الأمور العلمية - وفى نسخة « العملية » -

ولعل - وفى نسخة « وأما » - الظاهرية فى الأمور العلمية - وفى نسخة « العملية » - أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية .

* * *

والسائل من المتخصصين - وفى نسخة « المتخصصين » - فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو .
أن يكون من أهل البرهان .
أولا يكون .

فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه - وفى نسخة « معه » - على طريقة - وفى نسخة « طريق » - البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان ، وعرف بالمواضع التى نبه للشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان .
وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :
أن يكون مؤمناً بالشرع

أو كافراً - وفى نسخة « أو كان كافراً » وفى أخرى بزيادة « به » -
فإن - وفى نسخة « وإن كان » - كان - وفى نسخة بدون كلمة « كان » - مؤمناً - وفى نسخة بزيادة « به » - عرف أن التكلم فى مثل - وفى نسخة « أمثال » وفى أخرى بدونها - هذه الأشياء حرام بالشرع .
وإن كان كافراً - وفى نسخة بزيادة « به » - لم يبعد على أهل البرهان معاندته - وفى نسخة « بمعاندته » - بالحجج القاطعة له .
هكذا ينبغى أن يكون حال - وفى نسخة « حاصل » - صاحب

البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت - وفي نسخة « سكوت » - عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » وفي أخرى « منها » - وسكت عنها في التعليم العام .

* * *

وإذ قد تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله - وفي نسخة « بسببه » وفي أخرى « به » - مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله - وفي نسخة « بالله » - العالم ، والشاهد - وفي نسخة « الشاهد » وفي أخرى بدون العبارتين - والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم .

* * *

ولما - وفي نسخة « أما » وفي أخرى « فأما » - وصف أبو حامد الطرق - وفي نسخة « الطريق » - التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها ، على أنه في غاية البيان ؛ لكونها في غاية الشهرة ، وفي غاية السهولة في التصديق - وفي نسخة بدون عبارة « في التصديق » - بها ، أخذ يقيس بينها وبين طرق - وفي نسخة « طريق » - الفلاسفة ، في هذه الصفات ، وذلك فعل خطبي .

* * *

[١٨٠] - فقال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة أبو حامد - فأما - وفي نسخة « أما » - أنتم ، مخاطباً للفلاسفة - وفي نسخة بدون عبارة « مخاطباً للفلاسفة » - فإذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يحدث - وفي نسخة « لا يحدث » - بإرادته - وفي نسخة « بإرادة » - فن أين عرفتم أنه يعرف غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » - ذاته ، فلا بد من الدليل عليه - وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد من الدليل عليه » -

ثم قال^(١) — وفي نسخة بدون عبارة « ثم قال » — :

وحاصل — وفي نسخة « حاصل » — ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك ، في أدراج كلامه يرجع إلى فنين :

الأول — وفي نسخة « الفن الأول » — : أن الأول موجود لا في مادة .

وكل موجود لا في مادة ، فهو عقل محض .

— وفي نسخة بزيادة « وكل ما هو عقل محض » — فجميع المعقولات مكشوفة له ؛

فإن المانع عن درك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس الآدمي مشغول بتدبير المادة ، أي البدن ، وإذا انقطع شغله — وفي

نسخة بزيادة « بالموت » — ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذيلة

المتعدية — وفي نسخة « المتقدمة » — إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق

المعقولات كلها ؛ ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ

عنهم شيء ؛ لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا في مادة .

ثم لما حكى قولهم راداً عليهم — وفي نسخة بدون عبارة « ثم لما حكى قولهم ، قال

راداً عليهم » —

فنقول : قولكم : الأول موجود لا في مادة :

إن كان المعنى به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — أنه ليس بجسم ، ولا — وفي

نسخة « ولا هو » — منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص

بجهة . فهو مسلم .

فبيحي قولك — وفي نسخة « قولكم » — : وما هذه — وفي نسخة « هذا » —

صفته ، فهو عقل مجرد .

فإذا تعنى بالعقل ؟

إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء ، فهذا — وفي نسخة « فهو » — نفس

المطلوب وموضع النزاع ، فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟

وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك — وفي نسخة

بدون عبارة « لك » - إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن - وفي نسخة « ولا » - يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره .

فيقال : ولم أَدْعَيْتَ هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - ؟ وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟ وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء ، المادة ، ولا - وفي نسخة « ولا ثم » - مادة - وفي نسخة « مانع » بدل « مادة » وفي أخرى « مادة فلا مانع » - فنقول : نسلم - وفي نسخة « لا نسلم » وفي أخرى بدون عبارة « نسلم » - أنه مانع ولا نسلم أنه المادة فقط .

ويتنظم قياسهم على شكل القياس الشرطي ، وهو أن يقال :
إن كان هذا في المادة ، فهو لا يعقل الأشياء .
ولكنه ليس في المادة .
فإذن يعقل الأشياء .

فهذا استثناء نقيض المقدم . واستثناء نقيض المقدم غير - وفي نسخة بدون عبارة « نقيض المقدم غير » - منتج بالاتفاق .

وهو كقول القائل :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فإذن ليس بحيوان .

فهذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً ، فيكون حيواناً .

نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي ، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعكاس التالي . على المقدم ، وذلك بالحصر ، وهو كقولهم :

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود .

لكن الشمس ليست طالعة .

فالنهار غير موجود .

لأن وجود النهار لا سبب له ، سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم من كتاب مدارك العقول الذى صنفناه مضموا ما إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : فنحن ندعى التماكس ، وهو أنه محصور فى المادة ، فلا مانع سواه - وفى نسخته بدون عبارة « محصور فى المادة فلا مانع سواه » -

قلنا : هذا - وفى نسخة « وهذا » - تحكم ، فما - وفى نسخة « فيما » - الدليل عليه ؟ - وفى نسخة بدون عبارة « قلنا : هذا تحكم فما الدليل عليه ؟ » -

[١٨٠] - قلت :

أول ما فى هذا الكلام من الاختلال - وفى نسخة « اختلال » - حكاية المذهب ، والحجة عليه : أن ما أورد فيه من المقدمات ، أوردنا على أنها كالأوائل^(١) ، هى عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة . وذلك أنه لما تبين عندهم .

أن كل موجود محسوس ، مؤلف من مادة وصورة .

وأن - وفى نسخة « فإن » - الصورة هى المعنى الذى - وفى نسخة « التى » - به صار الموجود موجوداً . وهى - وفى نسخة « أو هى » - المدلول عليها - وفى نسخة بزيادة « إما » - بالاسم والحد - وفى نسخة « والحمد » - وعنها - وفى نسخة « ومنها » - يصدر الفعل الخاص بموجود موجود - وفى نسخة « بوجود موجود » وفى أخرى « بموجود » - وهو الذى دل على وجود الصور فى الموجود .

وذلك أنهم لما ألفوا الجواهر فيها :

قوى فاعلة ، خاصة بموجود موجود .

(١) يقصد (كالأوليات) .

وقوى منفعلة :

إما خاصة .

أو مشتركة .

وكان الشيء ، ليس يمكن أن يكون منفعلاً بالشيء - وفي نسخة بدون عبارة « بالشيء » - الذى هو به فاعل .

وذلك أن الفعل نقيض الانفعال .

والأضداد لا يقبل بعضها بعضاً .

ولنما يقبلها الحامل على جهة التعاقب .

مثال ذلك :

أن الحرارة لا تقبل البرودة .

ولنما الذى يقبل البرودة ، الجسم الحار ، بأن تنسلخ عنه الحرارة ، ويقبل البرودة .

وبالعكس .

فلما ألفوا حال الفعل والانفعال ، بهذه الحال ، وقفوا على أن جميع الموجودات ، التى بهذه الصفة ، مركبة من جوهرين :

جواهر هو فعل .

وجواهر هو قوة .

وجدوا أن الجوهر الذى بالفعل ، هو كمال الجوهر للذى بالقوة ، وهو له كالتأية فى الكون ؛ إذ كان غير متميز - وفى نسخة « مميز » - عنه بالفعل .

* * *

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين - وفى نسخة « فتيين » - لهم أنه يجب أن يرتقى الأمر فى هذه الجواهر ، إلى جوهر بالفعل

فلزم أن يكون هذا الجوهر :

فاعلا غير منفعل أصلا .

وأن لا - وفي نسخة « ولا » - يلحقه كلال ، ولا تعب ، ولا فساد ؛
إذا كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل ، من قبل أنه كمال
الجوهر الذى بالقوة ، لا من قبل أنه فعل محض ، وذلك أنه لما
كان الجوهر الذى بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل من
قبل جوهر هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالفعل ، لزم :
أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر
هو فعل محض

وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر .

وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك ، وفاعل بالمقدمات
الذاتية الخاصة به ، هو موجود فى « المقالة الثامنة » من الكتاب
الذى يعرفونه بـ « السماع الطبيعى » .

* * *

فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق - وفي نسخة « بطريق » -
خاصة وعامة ، على ما هو معلوم فى كتبهم ، نظروا فى طبيعة
الصور المحركة الهيولانية ، فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ،
وأبعد مما بالقوة - لكونها متبرية عن الانفعال أكبر من غيرها ،
الذى هو علامة المادة الخاصة بها .

وألغوا النفس من هذه الصور أشدها تريا - وفي نسخة « تريا » -
عن المادة - وفي نسخة « عن العادة » وفى أخرى بدون العبارتين -
وبخاصة العقل ، حتى شكوا فيه :

هل هو من الصور - وفي نسخة بدون عبارة « أشدها . . .

الصور » - المادية ؟

أو ليس من الصور المادية ؟ - وفي نسخة «أو لا» -

* * *

ولما التفتوا للصور - وفي نسخة «من الصور» - المدركة من
صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى ، علموا أن علة الإدراك ،
هو للتبرى من الهيولى .

ولما وجدوا - وفي نسخة «وجد» - العقل غير منفعل ، علموا
أن العلة في كون الصورة :
جماداً .

أو مدركة . .

ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت ، كمال ما بالقوة ،
كانت جماداً ، أو غير مدركة .

وإذا كانت كمّالاً - وفي نسخة «كمال» وفي أخرى
«كمّالاً لا» - محضاً ، لا تشوبها القوة ، كانت عقلاً .

- وهذا كله - وفي نسخة بدون عبارة «كله» - قد ثبت - وفي
نسخة «رتب» - بترتيب برهاني ، وأقيسة طبيعية ليس يمكن
أن تتبين - وفي نسخة «يرتب» وفي أخرى «يترتب» - في هذا
الموضع بالترتيب - وفي نسخة «الترتيب» وفي أخرى «التبيين» -
البرهاني إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة ،
وذلك شيء يعرفه - وفي نسخة «يعرف» - من ارتاض في صناعة
المنطق أدنى - وفي نسخة «أوفى» - ارتياض أنه - وفي نسخة «وأنه» -
غير ممكن .

* * *

فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما - وفي نسخة بدون
كلمة «ما» - ليس منفعلاً أصلاً فهو عقل - وفي نسخة «فعل» -

وليس بجسم ، لأن كل منفعل جسم - وفي نسخة « كل جسم منفعل » -
عندهم في مادة .

* * *

فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء ، إنما يجب
أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء ، لا في
هذه الأشياء أنفسها ، التي اعترض عليهم هذا الرجل .

فهذا - وفي نسخة « فيها إذا » - وقفوا في نسخة « اتفقوا » -
على أن ههنا موجوداً هو عقل محض .

ولما رأوا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها ، يجرى على
النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن عقلاً عقلاً ،
هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية - وفي نسخة « الطبيعة » -
أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل .

فقطعوا من هذين الأمرين ، على أن ذلك الموجود الذي
هو عقل محض ، هو الذي أفاد الموجودات - وفي نسخة « الموجود » -
الترتيب والنظام الموجود في أفعالها - وفي نسخة « أفعال » -

وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته ، هو عقله الموجودات كلها .
وإن - وفي نسخة « فإن » - مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من
ذاته ، هو غير ما يعقل من غيره ، كالحال في العقل الإنساني .

وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم ، وهو أن يقال :
كل عقل .

فأما أن يعقل ذاته .

أو غيره .

أو يعقلهما جميعاً .

ثم يقال : إنه إن عقل غيره ، فعلوم أنه يعقل ذاته .

وأما إن عقل ذاته ، فليس يجب أن يعقل غيره ، وقد
تكلمنا في هذا فيما تقدم .

* * *

وكل ما تكلم - وفي نسخة « تقدم » - فيه ، من القياس
الشرطي الذي صاغه على ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » -
تأوله ، فليس بصحيح .

وذلك أن القياس الشرطي - وفي نسخة بدون كلمة « الشرطي » -
لا يصح إلا حين يتبين :

المستثنى منه .

واللزام .

بقياس - وفي نسخة « لقياس » - حملي :

إما واحداً - وفي نسخة « زائداً » وفي أخرى « زائد » -

وإما أكثر من واحد .

والقياس الصحيح للشرطي في هذه المسألة ، هو هكذا .

إن كان ما ليس يعقل هو - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى
بدون العبارتين - في مادة .

فما ليس في مادة فهو يعقل .

وذلك إذا تبين .

صحة هذا الاتصال .

وصحة المستثنى^(١) .

وهي المقدمات التي قلنا : إنها عندهم نتائج ، ونسبها هذا

(١) يقصد بالمستثنى القضية المبدوءة بـ (لكن) في القياس الشرطي ، وهي المسماة بالصغرى وهي التي
تذكر بعد الشرطية .

الرجل إليهم ، على أنها عندهم أوائل ، أو قريية - وفي نسخة «وقريية» -
من الأوائل .

* * *

وإذا تأول على - وفي نسخة بدون كلمة «على» - ما قلناه ،
كان - وفي نسخة «وكان» - قياساً صحيح الشكل ، صحيح
المقدمات .

أما صحة شكله ؛ فإن الذي استثنى منه ، هو مقابل التالى
فأنتج مقابل المقدم .

لا كما زعم هو ، أنهم استثنوا .

مقابل المقدم .

وأنجوا :

مقابل التالى :

- وفي نسخة بدون عبارة «فأنتج مقابل المقدم . . . وأنجوا

مقابل التالى» -

لكن لما كانت

ليست أوائل .

ولا - وفي نسخة «لا» - هى مشهورة :

ولا يقع فى بادئ الرأى بها تصديق .

أنت فى غاية الشناعة ، لا سيما عند من لم يسمح - وفي
نسخة «لا يسمح» - قط من هذه الأشياء شيئاً .

فلقد شوش - وفي نسخة «تشوش» - العلوم ، هذا الرجل
تشويشاً عظيماً ، وأخرج - وفي نسخة «أخرج» - العلم عن
أصله - وفي نسخة «أهله» - وطريقه .

* * *

[١٨١] — قال أبو حامد :

الفن الثاني^(١) : قولهم : — وفي نسخة « قوله » وفي أخرى « قولنا » ، وفي رابعة بدون هذه العبارات جميعاً — : إنا — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد : الفن الثاني قولهم : إنا » — وإن لم نقل :

إن الأول مريد — وفي نسخة « يريد » — الأحداث .

ولا أن — وفي نسخة « ولان » — الكل حادث حدوثاً زمانياً — وفي نسخة « ثابتاً » وفي أخرى « ثانياً » —

فإننا نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه .

إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين — وفي نسخة بزيادة « له » — فلم يزل فاعلاً .

فلا نفارق غيرنا — وفي نسخة « عندنا » — إلا في هذا القدر .

وأما في أصل الفعل فلا .

وإذا وجب كون الفاعل عالماً ، بالاتفاق ، بفعله — وفي نسخة بدون عبارة « بفعله » — فالكل عندنا من فعله .

• • •

والجواب : من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعى :

كفعل الشمس في الإضاءة .

والنار في التسخين .

والماء في التبريد .

ولمّا يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادى ، كما في الصناعات البشرية .

وأما الفعل الطبيعى ، فلا .

• • •

وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته :
بالطبع والاضطرار .

لا بطريق الإرادة والاختيار .

بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس .
وكما لا قدرة للشمس على كف النور .

ولا للنار على كف التسخين .

فلا قدرة للأول — وفي نسخة « الأول » — على الكف عن أفعاله ، تعالى
عن قولهم علواً كبيراً .

وهذا النمط ، وإن تجوز بتسميته فعلاً ، فلا يقتضى — وفي نسخة بزيادة
« له » — علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو :

أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل . فتمثل النظام الكلي — وفي
نسخة بزيادة « هو » — سبب فيضان الكل ، ولا سبب — وفي نسخة « مبدأ » —
له سوى العلم بالكل .

والعلم بالكل عين — وفي نسخة « غير » — ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .
قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته ذات يلزم منه وجود
الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

فما الخيل لهذا المذهب ، مهما وافقهم على نفي الإرادة .

ولما — وفي نسخة « و » وفي أخرى « ولو » — لم يشترط علم الشمس بالنور ،
لزم النور ، بل يتبعه النور — وفي نسخة بدون كلمة « النور » — ضرورة .

فليقتصر ذلك في الأول . ولا مانع له — وفي نسخة « منه » — .

[١٨١] — قلت :

استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ،
وهو أن الباري سبحانه وتعالى ، ليس له إرادة .

لا في الحادثات

ولا في الكل

لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء من الشمس .

* * *

ثم حكى عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا ، يلزم أن يكون عالماً .

والفلاسفة .

ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى .

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية - وفي نسخة «لأن الإرادة البشرية» وفي نسخة بدون العبارتين جميعاً - إنما - وفي نسخة بدون كلمة «إنما» - هي .

لوجود نقص في المرید .

وانفعال عن المراد .

فإذا وجد المراد له :

تم النقص

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة .

وإنما يثبتون له من معنى الإرادة

أن الأفعال الصادرة منه ، هي صادرة عن علم .

وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر - وفي نسخة

«صادرة» - بإرادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا .

إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما

حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا :

إنه يعلم الضدين .

لزم أن يصدر عنه الضدان معاً .
وذلك محال .

فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على
العلم . -

وهى :

الإرادة .

هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة فى الأول ، عند
الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم .
مريد عن علمه ، ضرورة . - وفى نسخة بدون عبارة « عن
علمه ضرورة » -

* * *

وأما قوله :

إن الفعل قسمان :

إما طبيعى .

وإما إرادى .

فباطل .

بل فعله عند الفلاسفة .

لا طبيعى بوجه من الوجوه .

ولا إرادى بإطلاق .

بل إرادى منزعه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان .

ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم .

كما أن اسم العلم كذلك ، على - وفى نسخة « أعنى »
وفى أخرى « وأعنى » - العلمين :

القديم .

والحادث .

فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما - وفي نسخة « لها » وفي أخرى « اسما » وفي رابعة بدون الجميع - عن المراد - وفي نسخة « المواد » - فهي معلولة - وفي نسخة بزيادة « له » - عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان .

والبارى سبحانه وتعالى منزّه عن أن يكون فيه صفة معلولة .

فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور - وفي نسخة « ضرورة » - الفعل مقترناً بالعلم ؛ فإن - وفي نسخة « وإن » - العلم ، كما قلنا ، بالضدين ، ففي العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين .
ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهي التي تسمى إرادة .

* * *

[١٨٢] - الوجه الثاني :

قال أبو حامد - وفي نسخة « الوجه الثاني : قال » ، وفي أخرى « قال أبو حامد : الوجه الثاني » - :

وهو : - وفي نسخة « هو » - أنا نسلم - وفي نسخة « أنه إن سلم » - أن صدور الشيء عن - وفي نسخة « من » - الفاعل يقتضى العلم - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - بالصادر - وفي نسخة « بالفعل الصادر » - فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول - وفي نسخة « المعلول الأول » - الذي هو عقل بسيط . وينبغي أن لا يكون عالماً إلا به .

والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائل - وفي

نسخة « بالواسطة » - والتولد والازوم .

فالذى يصدر مما يصدر منه لم ينبغ - وفي نسخة « لم ينبغى » - أن يكون معلوماً له ، ولم يصدر منه إلا شئ واحد ؟

بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادى ، فكيف في الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد يكون بتحريك إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة - وفي نسخة « بوساطته » - :

من مصادمته .

وكسره غيره .

فهذا أيضاً لا جواب لهم - وفي نسخة « له » - عنه .

[١٨٢] : قلت :

الجواب عنه أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - :
إن الفاعل الذى علمه في غاية التمام يعلم :
ماصدر ، عما صدر منه .

وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر .

فإن كان الأول في غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ماصدر عنه .
بواسطة .

أو بغير وساطة .

وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن
علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .

* * *

[١٨٣] - ثم قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - مجيباً
عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسفة - وفي نسخة « للفلاسفة » - فقال :
فإن قيل : لو - وفي نسخة « فلو » - قضينا - وفي نسخة « قطعنا » - بأنه

— وفي نسخة « فإنه » — لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشفاعة .
 فإن غيره يعرف نفسه — وفي نسخة بزيادة « ويعرفه » — ويعرف غيره ، فيكون
 في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟
 [١٨٣] — قلت :

هذا الجواب ناقص — فإنه عارض فيه المعقول — وفي نسخة
 « المعلول » — بالشنيع .
 ثم جاب هو .

* * *

[١٨٤] — فقال^(١) : قلنا : هذه — وفي نسخة « فهذه » وفي أخرى « هذا » —
 الشناعة لازمة من مفاد — وفي نسخة « من هؤلاء » — الفلاسفة في :
 نفي الإرادة .

ونفي حدوث العالم .
 فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة — وفي نسخة « الفلسفة » —
 أو — وفي نسخة « و » — لا بد من ترك الفاسقة ، والاعتراف بأن العالم حادث
 بالإرادة .

[١٨٤] — قلت : وفي نسخة بدون عبارة « قلت » : —
 يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه
 من قبل الشناعة ، أن يلتزموا هذه الشناعة ، كما قالوا بشناعة — وفي
 نسخة « في شناعة » — أخرى من :

قدم العالم .

ونفي الإرادة .

وهم لم ينفوا الإرادة ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها .

* * *

[١٨٥] - ثم قال ^(١) : هم تنكرون - وفي نسخة « تنكر » - على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد - وفي نسخة بزيادة « به » - كما لا ؛ فإنه في ذاته قاصر - وفي نسخة « ناقص » - والإنسان شرف بالمعقولات :

إما ليطالع على مصلحته في العواقب ، في الدنيا والآخرة .
وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة .
وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله تعالى فستغني عن التكميل . بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته - وفي نسخة « ذلك » - من حيث ذاته ناقصاً - وفي نسخة بزيادة « وكذا سائر المخلوقات » -

وهذا - وفي نسخة « وهذا هو » - كما قلت - وفي نسخة « كما إن وصفته » - في :
السمع والبصر .

وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان .
فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزّه عنه .

وأن التغيرات - وفي نسخة « وأن المتغيرات » - الداخلة في الزمان المنقسمة إلى ما كان ويكون لا يعرفها - وفي نسخة « لا يعرفه » - الأول ؛ لأن ذلك يوجب تغييراً في ذاته ، وتأثراً ، ولم - في نسخة « و » - وفي أخرى « فلم » - يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال .

وإنما النقصان في الحواس ، والحاجة إليها .
ولولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير له - وفي نسخة « به » -

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعم أنه نقصان .
فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، ونذكر المحسوسات كلها .
والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات .

ولا يدرك شيئاً من المحسوسات — وفي نسخة بدون عبارة « كلها والأول لا يعرف . . . من المحسوسات » — ولا يكون ذلك نقصاناً .

فالعلم بالكماليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصاناً — وفي نسخة « ولا يكون فيه نقصان » — أيضاً .
وهذا لا يخرج عنه .

[١٨٥] — قلت :

هذه حجة من يقول :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وقد حكينا مذهب الجمع في الجمع — وفي نسخة « الجميع » —
بين قوهم — وفي نسخة بدون عبارة « بين قوهم » — :
إنه لا يعرف إلا ذاته .

وإنه يعرف جميع الموجودات .

ولذلك يقول بعض مشاهيرهم :

إن الباري سبحانه وتعالى ، هو الموجودات كلها ، وإنه

المنعم بها .
فلا معنى لتكرير — وفي نسخة « لتكرر » — القول ذلك .

* * *

والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية ؛ لأنها

كلها من باب :

قياس الغائب على الشاهد .

اللذين — وفي نسخة « الذين » — لا يجمعهما — وفي نسخة
« يجمعهما » — جنس ، ولا بينهما مشاركة أصلاً وبالجملة : فكلامه
— وفي نسخة « فكلافه » — في هذا الفصل ، مع ابن سينا ، لما احتج
بقول من يقول من الفلاسفة :

إنه يعلم ذاته .

ويعلم غيره .

إذ لا بد أن يعرف ما فعل

وجملة المقدمات التي يحكمها عن ابن سينا ، في تثبيت هذا المذهب ، ويستعملها هو أيضاً في معاندته ، هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان ، و يروم - وفي نسخة « و يرومون » وفي أخرى « و يرومون » - نقلها إلى الباري سبحانه وتعالى .
وذلك لا يصح : لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم .

* * *

وذلك أن ما يقوله - وفي نسخة « يقول » - ابن سينا .

إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما ، فهو عالم بذلك الفعل .

هي مقدمة صادقة ، لكن لا على نحو - وفي نسخة « لكن على نحو » - علم الإنسان بالشيء ، الذي يعقله ؛ لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله ، وينفعل عنه .
وسبب الفعل فيه - وفي نسخة « منه » وفي أخرى « عنه » - هو التصور بالعقل .

* * *

وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات ، يرد - وفي نسخة « فرد » - عليه أبو حامد ؛ وذلك أن كل من :

يفعل - وفي نسخة « يعقل » - من الناس فعلاً .

ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر .

وعن الثاني ، ثالث .

وعن الثالث رابع .

فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول .

ويقول له : إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة .

فكيف إذا وضعتم عالماً لا يفعل بإرادة .

ولنما قال هذا ؛ لأن الذي اعتمده هو في تثبيت العلم للبارئ سبحانه وتعالى ، تثبت - وفي نسخة « تثبيت » - الإرادة له .
ولذلك قال (١) :

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - وفي أخرى « وهذا » - لازم
- وفي نسخة « أيضاً » بدل « لازم » - لا جواب - وفي نسخة
« لا جواب له » - عنه

يعنى في أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل ، عنده - وفي
نسخة « عندهم » - من الغير إلا الفعل الذي لزم عنه ، أولاً ، وهو :
العلة الثانية .
والمعلول الأول .

* * *

وكذلك ما حكى عنه ، من أنه لو كان :
يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

لكان الإنسان أشرف منه

وعلة وجود الإقناع - وفي نسخة « وعلة وجوده إقناع » وفي
أخرى « وعلة الإقناع » - في هذا القول أنه - وفي نسخة « بأنه » -
متى توهم الإنسان إنسانين :
أحدهما : لا يعقل إلا ذاته .

والآخر : يعقل ذاته وغيره .

حكم أن العقل - وفي نسخة « أن الإنسان » وفي أخرى
« حكم العقل أن » - الذي يعقل :
ذاته .

وغيره .

أشرف من الذي - وفي نسخة « الإنسان الذي » - :
يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

فأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل ، من قبل أن :
أحدهما : فاعل ، لا منفعل .

والآخر : منفعل ؛ لا فاعل

فليس تصح هذه النقلة .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل ،
وهو :

أن الأكثر علماً ، أشرف .

وكان فيما زعم أن :

نفي الفلاسفة - وفي نسخة بدون كلمة « الفلاسفة » - الإرادة .

ونفهم - وفي نسخة « وتفهم » وفي أخرى « وتعميم » -

الحدوث .

هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدرُوا أن - وفي نسخة « أن لا » -

يثبتوا : أن الأول يعلم غيره .

لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل ، مفعوله الذى هو غيره ، من حيث هو مريد له - وفى نسخة « مريده » -

قال (١) : إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط .

يريد كون المعلول الذى هو الإنسان أشرف من العلة ، الذى هو الخالق سبحانه وتعالى ، لأنهم إذا نفوا :

بحدوث العالم كما زعم

نفوا .

الإرادة .

وإذا انتفت الإرادة ، انتفى أن يعلم - وفى نسخة « أن العلم » وفى أخرى « العلم » - ما - وفى نسخة « وما » - يصدر عنه .

وهذا كله قد تقدم ، أنه ليس بصحيح : أعنى :

نفى الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

ولنما ينفون - وفى نسخة « ينفون عنه » - :

الإرادة المحدثه .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين .

المحدث .

والأزلى .

أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة فى هذا الباب من :

الفرق بين العلمين .

وهو شئ لازم له فى الحقيقة .

* * *

[١٨٦] - فقال (١) : ثم يقال : هم تنكرون - وفي نسخة « تنكرون » -
على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه
- وفي نسخة « له » وفي أخرى « عليه » - غيره ، إلى آخر ما كتبناه
- وفي نسخة « كتبه » - .

[١٨٦] - وتلخيصه أن - وفي نسخة « وتلخيصه من » وفي
أخرى « يريد أن » - هذه الإدراكات كلها ، إن كانت لنقص
في الآدمي ، فالباري تعالى منزّه عنها .
فهو يقول لابن سينا .

إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه - وفي نسخة بدون
عبارة « أن كونه » - لا يدرك الجزئيات ليس لنقص - وفي نسخة
« بنقص » - فيه ؛ إذ كان قام البرهان عندك على أن
إدراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك .

كذلك عدم إدراك الغير ، ليس يلزم أن يكون لنقص
- وفي نسخة بدون عبارة « لنقص » - فيه ، إذ كان إدراك الغير ،
هو الذي يكون لموضع نقص المدرك .

* * *

والانفصال عن هذا كله

أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات - وفي
نسخة « المتقابلان » - التي - وفي نسخة « بل الذي » - تقتسم
الصدق والكذب - وفي نسخة « الكذب والصدق » - على - وفي
نسخة « هو » - علم الإنسان - وفي نسخة « العلم الإنساني » -

مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه :

إما أن يعلم الغير .

وإما أن لا يعلمه .

على أنهما متناقضان ، إذا - وفي نسخة « وإذا » - صدق أحدهما ، كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً - أعنى :

الذى نعلمه .

ولا نعلمه .

أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقصاً ، وهو العلم الإنسانى .
ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصاً ، وهو العلم - وفي نسخة بدون عبارة « الإنسانى ويعلمه . . . وهو العلم » - الذى لا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه أنه :
يعلمها .

ولا يعلمها .

هذا هو الذى تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل فقال : إنه :

يعلم الكليات .

ولا يعلم الجزئيات .

فغير محيط بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم ؛ فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات ، وتأثيرات^(١) عن الموجودات .

والموجودات هى المؤثرة فيها .

وعلم البارى سبحانه ، هو المؤثر فى الموجودات .

(١) لعل الصواب « وتأثرات » .

والموجودات هي المنفعلة عنه .

* * *

وإذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين
أبي حامد ، وبين الفلاسفة^(١) في هذا الباب .
وفي الباب الذي يلي هذا .
وفي الذي يلي الذي يليه .
ولكن - وفي نسخة « ولتكن » - على كل حال - وفي نسخة
« على حال » - فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ،
وتذكر ما سلف من ذلك .

(١) يعنى لاتفاقه معهم واتفاقهم معه . والحكم بوقوع الاتفاق بين أبي حامد والفلاسفة ، يعنى خروج من فصل وانحرف بتفصيله عن أصول الفلاسفة ، بهذا الاتفاق ، وهو ابن سينا بطبيعة الحال .
ومعنى هذا اعتراف ابن رشد بانتصار أبي حامد في هذه المسألة .
ومعنى هذا مرة أخرى ، إصابة النزاع في فهم مذهب ابن سينا في علم الله بالكلية دون الجزئيات .
ومعنى هذا مرة ثالثة أن من قال إن ابن سينا لم يقل بهذا التفصيل من أمثال « صاحب المحاكات »
الذى انخدع بقوله الشيخ محمد عبده ، هو من وجهة نظر ابن رشد غير فاهم لابن سينا فهماً صحيحاً .

المسألة الثانية عشرة*

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أنه - وفي

نسخة « أن الأول » - يعرف ذاته - وفي

نسخة بزيادة « أيضاً » -

* * *

[١٨٧] - فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته - وفي نسخة

« بإرادة » - :

استدلوا بالإرادة على العلم .

ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة .

ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه .

وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته .

فكان هذا منهجاً - وفي نسخة « منسجاً » - معقولاً في غاية المثانة .

فأما أنتم ، فلماذا نفقيم .

الإرادة .

والإحداث .

وزعمتم أن ما يصدر عنه - وفي نسخة « منه » - يصدر بلزوم على سبيل

الضرورة والطبع .

فأى بُعد في أن - وفي نسخة « بعد أن » - تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد

منها المعلول الأول فقط .

ثم يلزم المعلول الأول ، المعلول الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات .

ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته .

* في الأصل (المسألة الثانية عشر) وفي نسخة (مسألة) .

كالنار يلزم منها — وفي نسخة « عنها » — السخونة .
والشمس يلزم منها النور .

ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره .

بل ما — وفي نسخة « من » — يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه — وفي نسخة « منه » — فيعرف غيره .

وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من مخالفهم في ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ، فإذا — وفي نسخة « وإذا » — لم يعرف غيره ، لم يبعد أن لا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟
قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال :

كل من لا يفعل — وفي نسخة « يعقل » — بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر . فهو ميت .

ومن لا يعرف غيره فهو ميت .

فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأى حاجة به إلى — وفي نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يعرف ذاته .

فإن عادوا إلى أن كل برىء من — وفي نسخة « عن » — المادة ، عقل بذاته — وفي نسخة « برىء من ذاته » بدل « بذاته » — فيعقل نفسه .

فقد — وفي نسخة « وقد » وفي أخرى « قد » — بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

وإن قالوا — وفي نسخة « فإن قيل » — :

البرهان عليه : أن الموجود ينقسم إلى :

حى .

وميت .

والحى أقدم وأشرف من الميت .

والأول أقدم وأشرف .

فليكن حياً .

وكل حى يشعر بذاته ، إذ يستحيل .

أن يكون فى معلولاته ، الحى .

وهو لا — وفى نسخة « ولا » ، وفى أخرى بدون العبارتين — يكون حياً .

قلنا : هذه تحكمات ، فلما نقول : لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل » وفى

أخرى « استحال » — أن يلزم ما — وفى نسخة « ما » وفى أخرى « ممن » وفى رابعة

« من » — لا يعرف نفسه ، ما — وفى نسخة « من » — يعرف نفسه ؟

بالوسائط الكثيرة .

أو بغير واسطة .

فإن كان المحيل لذلك ، كون المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل — وفى

نسخة « يستحل » — أن يكون المعلول أشرف من العلة ، وليس هذا بديهياً — وفى

نسخة بدون عبارة « وليس هذا بديهياً » وفى أخرى « وليس هذا » —

ثم بم تنكرون أن شرفه فى أن الوجود الكلى — وفى نسخة « وجود الكل » وفى

أخرى « الموجود الكلى » — تابع لذاته ، لا فى علمه .

والدليل — وفى نسخة « الدليل » — عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى

ذاته ، ، ويرى — وفى نسخة « فيرى » — ويسمع ، وهو لا يرى ولا يسمع .

ولو قال قائل — وفى نسخة « القائل » — :

الموجود ينقسم إلى :

المبصر . والأعمى .

والعالم . والجاهل .

فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالمًا بالأشياء .

لكنهم ينكرون — وفى نسخة « لكنكم تنكرون » — ذلك ، ويقولون :

ليس الشرف فى البصر ، والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البصر والعلم .

وكون الذات بحيث يوجد منها — وفى نسخة « منه » — الكل الذى فيه العلماء ،

وذوو — وفى نسخة « وذو » — الأبصار .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه

مبدأ الذوات — وفي نسخة « لذوات » — العرافة — وفي نسخة « المعروفة » وفي أخرى « المعرفة » —

وهذا شرف — وفي نسخة « وهو أشرف » — مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضاً بذاته ؛ إذ :

لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة .

ولا يدل على الإرادة سوى حدوث — وفي نسخة « حدث » — العالم .

وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظراً العقل ^(١) .

فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليها ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها في الظنيات .

ولا غرو — وفي نسخة « والأعر » وفي أخرى بدون العبارتين — لو حار — وفي

نسخة بدون عبارة « لو حار » — العقل في الصفات الإلهية ، ولا عجب ؛ إنما العجب

من عجبهم — وفي نسخة « عجزهم » — بأنفسهم ، وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم

عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من — وفي نسخة « عن » — الخبط ،

والخبال — وفي نسخة « والخيال » —

[١٨٧] — قلت :

من أعجب الأشياء دعواهم أن :

حدوث العالم .

يلزم عنه أن :

يكون عن إرادة :

والحوادث نجدها تحدث .

عن الطبيعة .

وعن الإرادة .

وعن الاتفاق .

(١) هذا هو المحور الذي يدور حوله كتاب تهافت الفلاسفة ، حيث يريد أن يفسد الظن الذي

يلتزم إلى أن العقل وحده كاف ، وفيه غشاه عما يأتي به الرسل .

أما التي تحدث عن الإرادة ، فهي الأمور الصناعية .
وأما التي تحدث عن الطبيعة ، فهي الأمور الطبيعية ، ولو كان
الحادث لا يحدث إلا عن إرادة ، لكانت الإرادة مأخوذة
في حده .

ومعلوم أن حد الحادث .

هو الموجود بعد العدم .

والعالم إن كان حادثاً :

فهو أن يحدث ، من حيث هو موجود طبيعي ، عن مبادئ
أمور طبيعية ، أخرى منه أن - وفي نسخة « من » بدل « منه أن » -
تحدث من مبادئ صناعية ، وهي الإرادة .

ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول ، أثر وجوده على
عدمه ، وجب أن يكون مريداً ، وإن كان لم يزل مؤثراً للوجود .

والمريد - وفي نسخة « المريد » وفي أخرى « المراد » - كما
قال ، يلزم أن يكون عالماً ، فقد شاركهم - وفي نسخة « شاركهم » -
الفلاسفة في هذا الأصل .

والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعاً ، لأن فيه
تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية .

* * *

وأما - وفي نسخة « أما » وفي أخرى « و » - قوله عن الفلاسفة
إنهم يرون :

أن ما يصدر عن الباري سبحانه وتعالى يصدر على طريق
الطبع ، فهو قول باطل عليهم^(١) .

والذي يرون في الحقيقة أن صدور الموجودات عنه ،

(١) أي نسبته إليهم باطلاً ، وفي هذا اتهام لأبي حامد إما في النقل ، وإما في الفهم .

هو بجهة أعلى من :
الطبيعة .

والإرادة الإنسانية .

فإن كلتا الجهتين يلحقهما - وفي نسخة « يلحقها » -
النقصان . وليس تقتسمان الصدق والكذب .

إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه
سبحانه .

صدوراً طبيعياً .

ولا صدوراً إرادياً ، على نحو مفهوم الإرادة ههنا ، فإن
الإرادة في الحيوان هي مبدأ الحركة .

وإذا كان الخالق يتزده عن حركة ، فهو يتزده عن مبدأ
- وفي نسخة « عن هذا » وفي أخرى « عن هذه » - الحركة ، على
الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد .

فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة .

ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه .

والبرهان على أنه مريد : أنه عالم بالضدين ، فلو كان
فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معاً ، وذلك
مستحيل .

فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار .

* * *

ومما يلبسون به في هذا الباب ، قولهم .

إن كل - وفي نسخة « إن كان » - فعل :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالإرادة .

وهم لا يفهمون :

معنى الطبع .

ولا معنى الإرادة .

فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان - وفي نسخة « معنيين » - :

أولهما : صعود النار إلى فوق .

وهوى الأرض - وفي نسخة « الحجر » - إلى أسفل .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - الحركة ، إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض ، وهو تكون - وفي نسخة « الكون » - الشيء في غير موضعه ، وهنالك قاصر يقصره - وفي نسخة « قاصر يقصره » وفي أخرى « قاصد يقصده » -

والبارى سبحانه منزّه عن هذا الطبع .

ويطلقون أيضاً اسم الطبع ، على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي - وفي نسخة بدون عبارة « عقلي » - مثل الأفعال التي تصدر عن - وفي نسخة « عنه عن » - الصنائع - وفي نسخة « الطبائع » - فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل .

وبعضهم يقول : إن - وفي نسخة « إنه » وفي أخرى « بأن » - ليس لها عقل ، وإنما تفعل بالطبع ، وهم يقولون : إنها صادرة عن عقل ؛ لأنهم يشبهونها - وفي نسخة « لا يشبهونها » - بالأمور الصناعية التي تتحرك من ذاتها ، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة . ولذلك يقول - وفي نسخة بدون كلمة « يقول » - أرسطو

- وفي نسخة « أرسطاطاليس » - رئيسهم :

إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل .

فما أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم به أبو حامد .

* * *

وأما من يضع حكماً كلياً :
أن العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه .
فإنه يلزمه :

أن من لا يعرف غيره ، لا يعرف ذاته .
ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله :
إنه يعرف غيره .

بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك .
ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته .
والإلزام صحيح ^(١) .

وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم :
إن من لا يعرف ذاته ، فهو ميت .
والأول لا يمكن أن يكون ميتاً .
فهو قول إقناعي - وفي نسخة « اقتناعي » - مؤلف من
مقدمات مشهورة .

وذلك أن من ليس بحيي - وفي نسخة « يحيي » - فليس
هو ميتاً .

إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة .
إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ (موات) و (جماد)
فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب .
وذلك أن كل موجود .
فإما أن يكون حياً .

(١) هنا يعطى ابن رشد الحق للزكي .

ولما - وفي نسخة « أو » - جماداً .
 هذا إذا - وفي نسخة « إذ » - فهمنا من الحياة أنها مقولة
 باشتراك الاسم على :
 الأزلى ، والفاسد .

* * *

[١٨٨] - وأما قوله ^(١) :
 فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ،
 فقد - وفي نسخة « وقد » -
 قلنا - وفي نسخة « بينا » - أن ذلك تحكم لا برهان عليه .
 [١٨٨] - فإنه قد سلف من قولنا وجه - وفي نسخة بدون
 عبارة « إلى أن ما هو . . . من قولنا : وجه » - برهانهم عليه
 بحسب ما يتي - وفي نسخة « ينبغي » - من قوة البرهان عليه ،
 إذا وضع في هذا الكتاب : أعني أنه تنقص قوته ولا بد بمنزلة
 الشيء إذا خرج من موضعه الطبيعي .

* * *

وأما ما حكاه أيضاً عن احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم
 - وفي نسخة « فقولهم » -
 إن الموجود :
 إما أن يكون حياً .
 أو ميتاً .
 والحى أشرف من الميت .
 والمبدأ أشرف من الحى .
 فهو حى ضرورة .

فإذا فهم من الميت ، الموت ، كانت المقدمات مشهورة صادقة .

* * *

وأما قوله : إنه ممكن أن يصدر :

مما - وفي نسخة « ما » - ليس بحى ، حياة ، وعمما ليس بعالم ، علم .

ويكون الشرف للمبدأ إنما هو من جهة ما هو مبدأ لكل فقط .

فقول كاذب ؛ فإنه - وفي نسخة « لأنه » -

لو جاز أن يصدر عما ليس بحى حياة .

لجاز أن يصدر عما ليس بموجود وجود .

ولجاز أن يصدر أى شئ اتفق ، من أى شئ اتفق .

ولم يكن جملة بين الأسباب والمسببات موافقة :

لا فى الجنس المقول بتقديم وتأخير .

ولا فى النوع .

* * *

وأما قوله :

إن - وفي نسخة بدون عبارة « قوله إن » - قولهم : إن ما - و

نسخة بدون كلمة « ما » - هو ما أشرف من الحى ، فهو حى .

بمنزلة قول القائل :

ما هو أشرف ، مما له سمع وبصر ، فله سمع وبصر .

وهم لا يقولون هذا ، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول : السمع

والبصر .

وإذا - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « فإذا » - جاز عندهم

أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير - وفي نسخة « البصير » -

ليس بسميع ولا بصير ، فيجوز أن يكون ما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أشرف من الحى ومن العالم ، غير حى ولا عالم .
وأيضاً كما يجوز عندهم أن يصدر :

عما ليس له بصير .

ما له بصير .

كذلك يجوز أن يصدر .

عما ليس له علم .

ما له علم .

وهذا الكلام هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - سفسطائى مغلط جداً ؛ فإنه إنما صار عندهم ما ليس له - وفي نسخة بدون عبارة « ما له علم وهذا الكلام . . . ما ليس له » - سمع ولا بصير ، أشرف مما له سمع وبصير ، لا بإطلاق ، بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع - وفي نسخة «السمع والبصر» - وهو العلم . فلما كان العلم ليس فوقه شئ فى الشرف ، لم يجوز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما - وفي نسخة « ممن » - هو عالم ، مبدأ^(١) كان أو غير مبدأ .

وذلك أن المبادئ لما كانت - وفي نسخة « كان » - :

منها عالم .

ومنها غير عالم .

لم يجوز أن يكون غير العالم - وفي نسخة « غير عالم » - منها أشرف من العالم ، كالحال فى المعلولات - وفي نسخة « المعلومات » - العالمة ، وغير العالمة .

فشرقية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم - وفي نسخة

(١) أى سواء كان العالم مبدأ - أى أصلاً لغيره - أو لم يكن مبدأ .

« المعلم » - إلا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم - وفي نسخة « الغير للعالم » - شرفية المبدأ العالم .

وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ ، أشرف من فضيلة العلم ؛ ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذى فى غاية الشرف ، فى الغاية من الفضيلة ، وهى العلم .

* * *

وإنما فر القوم عن - وفى نسخة « من » - أن يصفوه بالسمع والبصر - وفى نسخة « بالسميع والبصر » - لأنه يلزم عن وصفه بهما - وفى نسخة « بها » - أن يكون ذا نفس .

وإنما وصف نفسه فى الشرع ، بالسمع والبصر - وفى نسخة « بالسميع والبصر » - تنبيهاً - وفى نسخة « منها تنبيهاً » - على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن - وفى نسخة بزيادة « فى » - تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر^(١) ؛ ولذلك كان هذا - وفى نسخة بدون كلمة « هذا » - التأويل ، خاصا بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسويين إلى العلم بالشرعية .

* * *

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد ، فإننا لله وإنا إليه راجعون ، على زلل العلماء ومساخمتهم لطلب

(١) ولم هذا الأمر - على ما ذكرت أنت - لا يحتاج إلى أن يكون هناك خطاب للجمهور وآخر للخاصة فإنه مدام - باعتراك - لا يفوته نوع من أنواع العلوم ؛ فهو إذن يعلم ما يسمع وما يبصر ، وعلم ما يسمع ، سمع . وعلم ما يبصر ، بصر . أما أن ذلك يستلزم أن يكون السميع البصير بهذا المعنى ، ذاته بالمعنى الذى يخافه الفلاسفة ، فغير واضح .

حسن الذكر في أمثال هذه الأشياء .

أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب

بالدنيا عن - وفي نسخة « على » - الأخرى .

وبالأدنى عن - وفي نسخة « على » - الأعلى .

ويختم لنا بالحسنى إنه على كل شيء قدير .

المسألة الثالثة عشرة*

في إبطال قولهم

إن الله تعالى عن قولهم لا يعرف - وفي نسخة « لا يعلم » -
 الجزئيات المنقسمة بانقسام - وفي نسخة « باقتسام » -
 الزمان إلى : الكائن - وفي نسخة « المكان » وفي أخرى بدونها -
 وما كان وما يكون .

[١٨٩] - وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى - وفي نسخة « على » - أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن .

ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن عامه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ؛
 لأنه - وفي نسخة « إلا أنه » - يعلم الجزئيات بنوع كلي - وفي نسخة « بنوع ما » -

* * *

ولابد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض .

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً - وفي نسخة بدون كلمة « مثلاً » -
 تنكسف بعد - وفي نسخة « بل » - أن لم تكن منكسفة - وفي نسخة « يكن
 منكسفاً » -

ثم تنجلي فيحصل له ثلاثة أحوال ، أعنى الكسوف :

حالة هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - فيها معدوم ، ولكنه كان - وفي
 نسخة بدون عبارة « ولكنه كان » - منتظر الوجود ، أى سيكون .

• وفي نسخة (المسألة الثالثة عشر) وفي أخرى (مسألة) .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال — وفي نسخة « وحالة » — ثلاثة ، هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه — وفي نسخة ، « ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة » — ثلاثة علوم مختلفة :

فإننا نعلم :

أولاً : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة — وفي نسخة « علوم متعددة » — ومختلفة .

وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العاملة — وفي نسخة « العالمية » وفي أخرى « ذات العالم » — .

فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل — وفي نسخة بدون عبارة « كما كان قبل » — كان جهلاً ، لا علماً .

ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، كان جهلاً .

فبعض هذه لا تقوم مقام بعض .

فزعموا — وفي نسخة « وزعموا » — أن الله تعالى — وفي نسخة « أنه » — لا يختلف

حاله في هذه الأحوال الثلاثة — وفي نسخة « الثلاث » — فإنه يزدى إلى التغير .

وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم .

فإذا تغير المعلوم تغير العلم .

وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة .

والتغير على الله تعالى محال — وفي نسخة بدون كلمة « محال » — .

ومع هذا زعموا - وفي نسخة « زعم » - أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه . ولكن علماء - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - يتصف به في الأزل - وفي نسخة « به الأول » - ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلاً :

أن الشمس موجودة - وفي نسخة « موجود » - .

وأن القمر موجود .

وأتهما - وفي نسخة « فأنهما » - حصلاً منه بواسطة - وفي نسخة « بواسطة » - الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولاً مجردة .

ويعلم أنها تتحرك حركات دورية .

ويعلم أن بين - وفي نسخة بدون كلمة « بين » - فلكيهما تقاطعاً^(١) على نقطتين هما :

الرأس .

والذنب .

وأتهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين ، فتتكسف الشمس ، أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين .

وأنه إذا جاوزت - وفي نسخة « جاوز » - العقدة مثلاً ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلاً ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى .

وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها - وفي نسخة « جميعه ، أو نصفه ، أو ثلثه » -

وأنه يمكث ساعة أو ساعتين .

وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه .

فلا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا :

قبل الكسوف .

وحالة - وفي نسخة « وفي حالة » - الكسوف .

(١) في الأصول (تقاطع) .

وبعد الانجلاء .

على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته .
وهكذا علمه بجميع الحوادث ؛ فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب
لها أسباب أخرى ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية الساوية .
وسبب الحركة — وفي نسخة « الحركة الدورية » — نفس السموات — وفي
نسخة « السماء » —

وسبب تحريك النفس ، الشوق إلى التشبه — وفي نسخة « التشبيه » — بالله سبحانه
وتعالى ، والملائكة المقربين .
فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه
الزمان .

ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال :
إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن .
ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .
وكل ما يجب في معرفته — وفي نسخة « تعريفه » — الإضافة إلى الزمان ،
فلا يتصور أن يعلمه — وفي نسخة « يعرفه » — لأنه يوجب التغير .
هذا فيما ينقسم بالزمان .

* * *

وهكذا — وفي نسخة « وكذا » — مذهبهم فيما ينقسم :
بالمادة .
والمكان .

كأشخاص الناس والحيوانات ؛ فإنهم يقولون لا يعلم عوارض :
زيد ، وعمرو ، وخالد .
وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى .
ويعلم عوارضه وخواصه .
وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء :
بعضها للبطش ، وبعضها للمشى .
وبعضها للإدراك .

وبعضها زوج .

وبعضها فرد .

وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه .

وهلم جراً إلى كل صفة في داخل الآدمي ، وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء .
ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن - وفي نسخة « من » - شخص عمرو :
للحس .

لا للعقل .

فإن - وفي نسخة « وإن » - عماد - وفي نسخة « عادة » - التميز - وفي نسخة « التمييز » - إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » - الإشارة إلى جهة معينة .

والعقل يعقل .

الجهة المطلقة الكلية .

والمكان الكلي - وفي نسخة « والمكان العام » -

فأما - وفي نسخة بدون عبارة « فأما » - قولنا : هذا ، وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة خاصة - وفي نسخة « حاصلة » - بذلك - وفي نسخة « بكونه » - المحسوس إلى الحاس - وفي نسخة « الحال » وفي أخرى « الحس » - لكونه - وفي نسخة « بكونه » - منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة .
وذلك - وفي نسخة « وذلك » وفي أخرى « ولذلك » - يستحيل في حقه .

• • •

ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » - هذه قاعدة اعتقدوها - وفي نسخة « اعتقادهم » وفي أخرى « اعتقادكم » - واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلاً :

لو أطاع الله ، أو عصاه .

لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ؛ فإنه - وفي نسخة « بأنه » - شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم يكن .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله .

بل لا يعرف - وفي نسخة « يعلم » - كفر زيد ، ولا إسلامه .

ولنما يعلم كفر الإنسان ، وإسلامه مطلقاً ، كاتباً لا - وفي نسخة بدون

كلمة « لا » - مخصوصاً بالأشخاص .

بل يازم أن يقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة ، وهو لا - وفي

نسخة « وهو لم » - يعرف في تلك الحال - وفي نسخة « الحالة » - أنه - وفي

نسخة « أنها » - تحدى بها .

وكذلك الحال مع كل نبي - وفي نسخة « شيء » - معين .

وأنه لنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة .

وأن صفة - وفي نسخة « وهو لا يعرف » وفي أخرى « وهو لا يعرف أن صفة » -

أولئك كذا ، وكذا .

فأما النبي المعين شخصه - وفي نسخة « بشخصه » - فلا يعرفه ؛ فإن ذلك

يعرف بالحس .

والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، من

شخص معين .

ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم : أولاً

ثم من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - تفهيمه - وفي نسخة « تقسيمه » -

ثانياً :

ثم من القبائح اللازمة عليه : ثالثاً

• • •

العناد - وفي نسخة « ولنذكر الآن العناد » - فلنذكر الآن خيالهم - وفي

نسخة « خيالهم » - ووجه بطلانه وخيالهم - وفي نسخة « خيالهم » - :

أن هذه الأحوال - وفي نسخة « أحوال » - ثلاث - وفي نسخة « ثلاثة » -

مختلفة .

والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، وجب — وفي نسخة « أوجب » —
 — فيه تغيراً — وفي نسخة « تعبيراً » — لا محالة .
 فإن كان حالة — وفي نسخة « في حالة » وفي أخرى « في حال » — الكسوف ،
 عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم .
 وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل — وفي نسخة « قبل » — ذلك كان عالماً
 بأنه ليس بكائن ، وأنه سيكون — وفي نسخة — بزيادة « لم يكن » ، وبعد ذلك كان
 عالماً بأنه سيكون — فقد اختلف علمه — وفي نسخة « عليه » — واختلف
 حاله .

فازم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير — وفي نسخة « للتغير » — إلا اختلاف
 العلم — وفي نسخة « العالم » —

وإذا اختلف العلم اختلف العالم — وفي نسخة بدون عبارة « وإذا اختلف العلم
 اختلف العالم » — فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ولم — وفي نسخة « ومن »
 وفي أخرى « ومن لم » — يكن — وفي نسخة « يكون » — له علم بأنه كائن ، ثم حصل
 — وفي نسخة « حصلت » وفي أخرى « حصل له العلم » — حالة الوجود ، فقد تغير .

* * *

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة — وفي نسخة « ثلاث » —
 حال — وفي نسخة « حالة » — هي شخصية — وفي نسخة بدون كلمة
 « شخصية » — محضة ، كقولنا — وفي نسخة « كونك » — عينا وشيئاً ؛ فإن هذا لا
 — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة .
 فإن تحول الشيء الذي كان عن — وفي نسخة « على » — يمينك إلى شمالك ،
 تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال .
 فهذا — وفي نسخة « وهذا » — تبدل إضافة على الذات ، وليس تبدل
 الذات .

ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ،
 فانهضت الأجسام ، أو انعدم بعضها ، لم تتغير بذلك — وفي نسخة بدون عبارة
 « بذلك » — قوتك — وفي نسخة بدون عبارة « قوتك » — الغريزية ، ولا قدرتك .

لأن القدرة قدرة .

على تحريك الجسم المطلق ، أولاً :

ثم على المعين ، ثانياً .

من - وفي نسخة « ثم من » - حيث إنه جسم .

فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فعدمها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً ، في حال القادر .

والثاني - وفي نسخة « والثالث » - تغير في الذات ، وهو أن لا يكون

عالمًا . فيعلم ، ولا - وفي نسخة « أولاً » - يكون قادراً ، فيقدر .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - تغير

وتغير - وفي نسخة « والثالث تغير » - العلوم يوجب تغير العلم ؛ فإن

حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص - وفي نسخة « الحاصل »

وفي أخرى بدون الكلمتين - إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين

على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبه يوجب

الاختلاف في حال - وفي نسخة « اختلاف في حال » - العلم - وفي نسخة

« العالم » -

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً - وفي نسخة « علم واحد » -

فيصير علماً بالكون بعد كونه علماً - وفي نسخة « عالماً » وفي أخرى بدون الكلمتين -

بأنه سيكون . ثم هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - يصير علماً ، بأنه كان

بعد أن كان علماً - وفي نسخة « عالماً » - بأنه كائن .

فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ؛ لأن الإضافة في

العلم - وفي نسخة بدون عبارة « في العلم » - حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب

تبدل العلم ، فيلزم منه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد

بوجود — وفي نسخة « موجود » — الكسوف مثلاً في وقت معين .

وذلك العلم قبل وجوده . علم بأنه سيكون .

وهو بعينه عند الوجود علم بالكون .

وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء .

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات المعالم .

وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدمك ، ثم شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات . والمتغير ذلك الشخص المنتقل — وفي نسخة « المستقل » وفي أخرى « المنتقل دونك » —

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله تعالى ؛ فإننا نسلم — وفي نسخة « بأن يسلم » — أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل ، والأبد ، والحال ، لا تتغير .

وغرضهم نفي التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم .

بالكون الآن .

والانقضاء بعده .

تغير ، فليس بمسلم ؛ فمن أين عرفوا ذلك ؟ بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدمه الآن . وبعده ، بأنه قديم — وفي نسخة « قد قدم » — من قبل .

وكانت ذلك العلم الواحد الباقي — وفي نسخة بدون كلمة « الباقي » — كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة — وفي نسخة « الثلاث » —

فيتبين قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلية في حقيقته .

ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له .

ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير — وفي نسخة

« التغير » — .

فنبقول ؛ إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة ، حيث قالوا :
إنه لا يعلم إلا نفسه .

وأن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ،
والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافة — وفي نسخة « فبالإضافة »
وفي أخرى « فالإضافات » وفي رابعة « بالإضافات » — إليها تختلف لا محالة — وفي
نسخة بدون عبارة « فالإضافة إليها تختلف لا محالة » — فلا يصلح العلم الواحد أن
— وفي نسخة « لأن » — يكون علماً — وفي نسخة بدون كلمة « علماً » —
بالمختلفات ؛ لأن :

المضاف مختلف .

والإضافة مختلفة

والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم .

فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ التماثلات
ما يسد بعضها مسد البعض .

والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد .

ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد .

فهما مختلفان .

* * *

ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها ، وهي مختلفة .

فالعلوم مختلفة : كيف تنطوي تحت علم واحد ؟

ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟

* * *

وليت شعري ؟ ! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن — وفي نسخة « بأن » —

يحيل الاتحاد في العلم بالشئ الواحد ، المتقسم أحواله إلى :

الماضي ، والمستقبل ، والآن :

ولا — وفي نسخة « وهو لا » — يحيل الاتحاد في العلم المتعلق .

بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟

والاختلاف ، والتباعد ، بين الأجناس والأنواع المتباعدة — وفي نسخة بدون

كلمة « المتباعدة » — أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان — وفي نسخة بزيادة « إلى الماضي ، والآن ، والمستقبل » —

فإذا — وفي نسخة « وإذا » — لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف — وفي نسخة « كيف » — يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟

ومهما ثبت بالبرهان أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » —

اختلاف الأزمان — وفي نسخة « الزمان » —

دون :

اختلاف الأجناس والأنواع .

وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف .

فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف — وفي نسخة بدون عبارة « وإذا لم يوجب الاختلاف » —

جازت — وفي نسخة « جاز » وفي أخرى « كانت » — الإحاطة بالكل ، بعلم واحد دائم في الأزل والأبد . ولا يوجب — وفي نسخة « ولا يجب » — ذلك تغيراً في ذات العالم .

[١٨٩] — قلت :

الأصل في هذه المشاغبة ، تشبيه :

علم الخالق سبحانه .

بعلم الإنسان .

وقياس أحد العلمين على الثاني .

وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص ، بالحواس .

وإدراك الموجودات العامة — وفي نسخة « القائمة » وفي أخرى

بدون العبارتين — بالعقل .

والعلة في الإدراك ، هو المدرك نفسه .

فلا شك — وفي نسخة « يشك » —

في تغير الإدراك ، بتغير المدركات .

وفى تعدده بتعدددها .

* * *

وأما - وفى نسخة « وإنما » - جوابه عن ذلك ، بأنه ممكن - وفى نسخة « يمكن » - أن يكون ههنا علم .
نسبة المعلومات إليه ، نسبة المضافات - وفى نسخة « الإضافات التى ليست الإضافة - وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى بدون عبارة « التى ليست الإضافة » - فى جوهرها .
مثل : اليمين والشمال .
فى ذى : اليمين والشمال .
فشئء - وفى نسخة « بشئء » - لا يعقل من طبيعة العلم الإنسانى .

فهذه المعاندة - وفى نسخة بدون كلمة « المعاندة » - سفسطائية

* * *

وأما العناد الثانى وهو قوله :

إن من قال من الفلاسفة :

إنه يعلم الكليات ، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه - وفى نسخة « علمية علمه » وفى أخرى « على علمية علمه » وفى رابعة « على علمية » - تعدد الأنواع ، فليعجزوا تعدد الأشخاص .

وتعدد - وفى نسخة « تعدد » - أحوال الشخص الواحد بعينه .
فعداد سفسطائى - وفى نسخة بزيادة « أيضاً » - فإن - :
العلم بالأشخاص هو حس أو خيال .
والعلم بالكليات هو عقل .

وتجدد الأشخاص ، أو أحوال الأشخاص ، يوجب شيئين :

تغير الإدراك .

وتعده .

- وعلم الأنواع والأجناس - وفي نسخة « علم الأنواع والأشخاص » -
 ليس يوجب تغيراً ؛ إذ علمها ثابت ، وأنهما - وفي نسخة « وإنما » -
 يتحدان في العلم المحيط بهما ، وإنما - وفي نسخة « وأنهما » -
 يجتمعان :

أعنى الكلية ، والجزئية .

في معنى التعدد .

* * *

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس
 والأنواع ، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه
 اختلاف الأنواع والأجناس ، وتباعد بعضها من بعض ؛ فقد
 يجب عليه أن يجوز علماً واحداً يحيط بالأشخاص المختلفة ،
 وأحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس ،
 وهو واحد ، فقد يجب - وفي نسخة « يوجب » - أن يوجد حس
 واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائي ؛
 لأن - وفي نسخة « لا » وفي أخرى « لأله » - اسم العلم مقول عليهما
 باشتراك الاسم .

* * *

وقوله :

إن تعدد الأنواع والأجناس ، يوجب التعدد في العلم .
 صحيح ؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون - وفي نسخة
 « لا يصفون » وفي أخرى « لا يضعون » - علمه سبحانه وتعالى

بالموجودات ، لا بكلّي ولا بجزئى - وفي نسخة « ولا جزئى » -
 وذلك أن العلم الذى هذه - وفي نسخة « فى هذه » - الأمور
 لازمة له هو :

عقل منفعل ومعلول .

والعقل الأول ، هو فعل محض ، وعلة ؛ فلا يقاس علمه
 - وفي نسخة « عليه » - على العلم الإنسانى .

فمن جهة ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ؛ هو - وفي
 نسخة « هو » بدل « هو غير هو » وفي نسخة بدل تلك العبارة
 « هو ذاته غير ما هو » - علم غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » -
 منفعل .

ومن جهة ما يعقل الغير ، من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل .

* * *

وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل
 إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة .

ولما كان العقل بما هو عقل . إنما يتعلق بـ (الموجود) - وفي
 نسخة « بـ (الموجودات) » - لا بـ (المعدوم) - وفي نسخة
 « لا بـ (المعدومات) » - وقد - وفي نسخة « ومن » - قام البرهان
 على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلا بد أن
 يتعلق عقله - وفي نسخة « علمه » - بها ؛ إذ كان لا يمكن
 أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها
 - وفي نسخة بدون عبارة « إذ كان لا يمكن أن يتعلق ... يتعلق بها » -
 وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات :

فأما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها .

ولما أن يتعلق بها - وفي نسخة بدون عبارة « بهذه الموجودات

... أن يتعلق بها « - على وجه أشرف من جهة - وفي نسخة بدون كلمة « جهة » - تعلق علمنا بها .

وتعلق علمه بها ، على نحو تعلق علمنا بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - مستحيل .

فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ، ووجود أتم لها من الوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « النحو » - الذى تعلق - وفي نسخة « يكون تعلق » - علمنا بها - وفي نسخة « به » -

لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود
فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود - وفي نسخة « بالموجود » - بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به - وفي نسخة « بها » -

فالموجود إذن ، وجودان .

وجود أشرف .

وجود أخس .

والوجود الأشرف هو علة الأخس - وفي نسخة « للأخس »
وفي أخرى « لوجود الأخس » -

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » -

وفي أخرى « وهذا » - معنى قول القدماء .

إن البارى سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها

وهو المنعم بها - وفي نسخة « لها » - والفاعل لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » -

ولذلك قال - وفي نسخة « قالوا » وفي أخرى بدون العبارتين - رؤساء الصوفية لا هو ، إلا هو .

ولكن هذا كله هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - من علم

الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا .
 ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا .
 ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى .
 ومن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم .
 كما أن من كتبه عن أهله - وفي نسخة « لأهله » وفي أخرى
 « أهله » - فقد ظلم .
 فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود ، فذلك معلوم من
 النفس .

* * *

[١٩٠] - الاعتراض الثانى :

- وفي نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض الثانى » - : هو أن يقال : وما المانع
 على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ - وهلا اعتقدتم
 أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه . كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن
 علومه بالحوادث حادثة .

وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث .
 ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث .
 إن المتغير لا يخلو عن التغير .
 وما لا يخالو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم .
 وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير .
 فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .
 فإن قيل : إنما أحلنا - وفي نسخة « معنا » - ذلك ؛ لأن العلم بالحادث - وفي
 نسخة « حادث » - فى ذاته لا يخلو :

إما - وفي نسخة بدون كلمة « إما » - أن يحدث من جهته .
 أو من جهة غيره .
 وباطل أن يحدث منه - وفي نسخة « من جهته » - فإننا بينا أن القديم لا يصدر

منه حادث ، ولا يصير فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ، ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله على سبيل التسخر والاضطرار من جهة غيره .
قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم — وفي نسخة « من قديم » — حادث ، فقد أبطلناه في تلك المسألة . كيف ؟ وعندكم يستحيل — وفي نسخة « لا يستحيل » — أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث .

فشرط .. وفي نسخة « وبشرط » — استحالته — وفي نسخة « استحاله » وفي أخرى بدون العبارتين — كونه أول .

وإلا — وفي نسخة بدون عبارة « وإلا » — فهذه — وفي نسخة « بهذه » — الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنهى بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته .

فالنفس الفلكية قديمة .

والحركة الدورية — وفي نسخة بزيادة « قديمة » — تحدث منها .

وكل جزء من — وفي نسخة « من أجزاء » — الحركة يحدث وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة .

فلذا الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا — وفي نسخة « إذ » — تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما يتشابه أحوال الحركة ، لما إن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

* * *

فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التماسب والدوام .

فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

* * *

وأما القسم الثاني : وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : لم يستحيل

ذلك عندهم ؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

والثاني : كون الغير — وفي نسخة « التغير » — سبباً ، لتغير الغير ، وهو غير محال عندهم ، فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون :

تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة ، سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر — وفي نسخة « والبصر » —

فإذا — وفي نسخة بدون عبارة « فإذا » — جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها ؛ فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك .

فليكن ذات المبدأ الأول عندهم مستعداً لقبول العلم . ويخرج — وفي نسخة « وليخرج » — من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث .

فإن — وفي نسخة « وإن » — كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندهم ، غير مستحيل .

وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق .

وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بتقديم — وفي نسخة (وقديم) — متغير .

والأمر الثالث : الذى يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يشبه التسخير — وفي نسخة « لتسخير » — واستيلاء الغير عليه .

فيقال : ولم يستحيل عندهم هذا ، وهو :

أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط .

ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحدوث — وفي نسخة « لحصول » — العلم له بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير — وفي نسخة « التسخير » — فليكن كذلك ؛ فإنه لا يثق بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل الزوم

والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل . وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير - وفي نسخة « التسخير » - ويشير إلى أنه كالمضطر فما يصدر منه .
 فإن قيل : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - ذلك ليس باضطراب ؛ لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء . فهذا - وفي نسخة « قلنا : فهذا » - ليس بتسخير - وفي نسخة « بتسخير » - فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء .

ولو قلنا - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - حصل - وفي نسخة « كما حصل » - لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لانقضاء وتسخر - وفي نسخة « وتسخر » - فليكن كذلك في حقه . والله أعلم .

* * *

[١٩٠] - قلت :

حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة ، وهي معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر في نفسه - وفي نسخة « بنفسه » - هو أن يقال لهم - وفي نسخة « لكم » - من أصولكم :
 إن ههنا قدماً تحله الحوادث ، وهو الفلك . فن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث ؟
 والأشعرية إنما أنكرت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم ، فهو محدث .

وهذه معاندة جدلية ؛ فإن الحوادث .
 منها ما لا تحل القديم ، وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث - وفي نسخة « الحادثة » - فيه .

ومنها - وفي نسخة « منه » - ما تحله ، وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها ، كالحركة في المكان للجسم المتحرك .
 وكالاشفاف - وفي نسخة « وكالأشعة » - والإضاءة .

والقديم أيضاً منه ما لا تخله حركة أصلاً ، ولا تجددات
- وفي نسخة « ولا جمادات » وفي آخر « والجمادات » - أصلاً
وهو ما ليس بجسم .

ومنه - وفي نسخة « ومنها » - ما تخله بعض الحركات ، وهو
القديم الذى هو جسم ، كالأجرام السماوية .

وإذا كان هذا التفصيل تدعيه - وفي نسخة « تفصله » -
الفلاسفة ، فهذه المعاندة هي معاندة - وفي نسخة بدون عبارة « هي
معاندة » - باطلة ؛ لأن الكلام إنما هو فى القديم الذى ليس بجسم

* * *

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة ، أتى بجواب الفلاسفة فى ذلك .
وحاصله : أنهم إنما منعوا أن يوجد له - وفي نسخة « لهم » -
علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو :
أن يكون من ذاته .
أو من غيره .

فإن كان من ذاته ، فقد صدر عن القديم حادث . ومن
أصولهم - وفي نسخة « ومن أصولنا » - أنه لا يصدر عن القديم
حادث - وفي نسخة بدون عبارة « ومن أصولهم . . حادث » -
فهو يعاندهم فى قولهم - وفي نسخة « فى قوله » - : إنه لا يصدر
عن القديم حادث .

بوضعهم - وفي نسخة « فوصفهم » - الفلك قديماً .
ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه .

* * *

وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس :
يمكن أن يصدر عندهم من قديم مطلق .

ولأنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره ، ومحدث في حركة
وهو الجرم السماوى ؛ ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين
- وفى نسخة « من » - القديم المطلق ، والمحدث المطلق .
وذلك أنه :

من جهة هو قديم .

ومن جهة هو حادث .

وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السماوية عندهم - وفى
نسخة بدون عبارة « عندهم » - فإنها عندهم - وفى نسخة بدون
عبارة « عندهم » -
قدمة بالنوع .
حادثّة بالأجزاء .

فن - وفى نسخة « من » - جهة ما هى قدمة ، صدرت
عن قديم - وفى نسخة « القديم » - ومن جهة أجزائها الحادثّة ،
تصدر عنها حوادث لا نهاية لها .

* * *

ولأنما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الأول ؛ لأنه ليس
بجسم ، والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول - وفى نسخة
بزيادة « ليس بجسم » ، والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن
القبول « - لا يوجد عندهم إلا فى جسم ، والمتبرى عن المادة
لا يقبل .

* * *

وحاصل معاندة - وفى نسخة « معاندته » - القسم الثانى - وفى
نسخة « الثامن » - من - وفى نسخة بدون كلمة « من » - قياسهم ،

وهو : أن العلة الأولى لا تكون معلولة ، أنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان : أعني أن تكون المعلومات هي - وفي نسخة « هو » وفي أخرى بدون الكلمتين - سبب علمه . وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها

مثل ما إن المبصرات هي علة إدراك البصر .

والمعقولات علة إدراك العقل .

حتى يكون على هذا فعله الموجودات ، ونخلقه لها ، هو علة إدراكها ، لا - وفي نسخة « لا أن » - علة خلقها علمه .

وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛ لأن :

علمنا معلول للموجودات - وفي نسخة « للوجودات » - وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم ، على صورة العلم الحادث .

ومن اعتقد هذا ، فقد جعل :

الإله إنساناً أزلياً .

والإنسان ، إلهاً كائناً فاسداً .

وبالحملة : فقد تقدم أن الأمر في علم الأول ، مقابل الأمر في علم الإنسان .

أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات ، لا الموجودات فاعلة - وفي نسخة « علة » وفي أخرى « أنها علة » - لعلمه .

المسألة الرابعة عشرة *

في تعجزهم

عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله
تبارك وتعالى بحركته الدورية — وفي نسخة بزيادة
« وأنه متحرك بالإرادة » —

* * *

[١٩٩] — قال أبو حامد :

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وأن لها — وفي نسخة « له » — نفساً ،
نسبها — وفي نسخة « نسبته » — إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا — وفي نسخة
« ففوسنا » — إلى أبداننا .

وكما أن أبداننا — وفي نسخة بدون عبارة « وكما أن أبداننا » — تتحرك بالإرادة
نحو أغراضها بتحريك النفس ، فكذا السموات .

وإن غرض — وفي نسخة « حركة » — السموات بحركتها الذاتية — وفي نسخة
« بحركتها الدورية » وفي أخرى « بمجرد الذاتية » — عبادة رب العالمين ، على وجه
سنذكره .

قال — وفي نسخة بدون كلمة « قال » — ومذهبهم في هذه المسألة مما لا يمكن
إنكاره — وفي نسخة « لا ينكر إمكانه » — ولا ندعى استحالة : فإن الله
تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم .

فلا كبير الجسم يمنع من كونه حياً .
ولا كونه مستديراً .

فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف
أشكالها مشتركة في قبول الحياة .

• في الأصل (المسألة الرابعة عشر) وفي آخر (مسألة) .

ولكننا — وفي نسخة « وإنما » — ندعى حيزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ،
وأن هذا وإن كان صحيحاً فلا يطلع عاينه الأنبياء عليهم السلام ؛ بلهام من الله تعالى
أو وحي .

وقياس العقل ليس يدل عليه .
نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل ، وساعد ، ولكنه
نقول :

ما أوردوه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

* * *

وخيالهم — وفي نسخة « وخیالهم فيه » — أن قالوا :
السماء متحركة — وفي نسخة « متحرك » —
وهذه مقدمة حسية .

وكل جسم متحرك ، فله محرك .
وهذه مقدمة عقابية ؛ إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه — وفي نسخة « بكونه » —
جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .
وكل محرك :

فإما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك .
كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل .
والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة .

ولما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق القسر :
كدفع — وفي نسخة (كرفع) — الحجر إلى فوق .
وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته :

فلما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة . ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر
إلى أسفل .

وأما أن يشعر — وفي نسخة بزيادة « به » — ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً
— وفي نسخة « أو نفسانياً » —

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات :

إما قسرية .

وإما طبيعية .

وإما إرادية .

وإذا بطل قسمان تعين— وفي نسخة « بقي » — الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ؛ لأن المحرك القاسر :

إما جسم آخر يتحرك :

بالإدارة .

أوبالقسر وينتهي لامحالة إلى إرادة .

ومهما أثبت في أجسام السموات متحرك بالإرادة . فقد حصل الغرض ، فأى

قائدة في وضع حركات قسرية ، وبالأخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال : إنه يتحرك بالقسر ، والله هو المحرك — وفي نسخة بزيادة

« له » — بغير واسطة ، وهو محال ؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، ولأنه

خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة بها — وفي

نسخة « به » — يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب :

إما بالإرادة .

أوبالطبع .

ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ؛ لأن إرادته تناسب الأجسام

نسبة واحدة ، فلم — وفي نسخة « فلما » — استعداد هذا الجسم على الخصوص لأن

يراد تحريكه دون غيره ؟

ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة ، هو مبدأ الحركة ، بطل

القسم الأول ، وهو تقدير — وفي نسخة « لتقرير » — الحركة القسرية .

فبقي — وفي نسخة « فينبغي » — أن يقال : هي طبيعية — وفي نسخة « هي

الحركة الطبيعية » وفي أخرى « الغير طبيعية » — وهو غير ممكن ؛ لأن الطبيعة

— وفي نسخة « الطبيعية » — بمجرداها قط لا تكون سبباً للحركة : لأن معنى الحركة :

هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر .

فالمكان الذى فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء ، وإذا غمس فى الماء تحرك إلى وجه الماء ؛ فإنه وجد المكان الملائم فسكن ، والطبيعة قائمة .

ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم ، كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية لا يتصور أن تكون له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — طبيعية ؛ لأن كل وضع وأين ، يفرض — وفى نسخة « يعرض » — الهرب منه ، فهو عائد إليه .

والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع ؛ ولذلك لا ينصرف زق الهواء إلى باطن الماء .

ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر — وفى نسخة « فيعود » — إلى الهواء — وفى نسخة « الهوى » —

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهى الحركة الإرادية .

[١٩١] — قلت :

أما ما وضع فى هذا القول من أن كل متحرك : إما أن يتحرك من ذاته .

وإما أن يتحرك — وفى نسخة « أو يتحرك » — عن جسم من خارج ، وأن — وفى نسخة « أن » — هذا هو الذى يسمى قسراً .
فمعروف بنفسه .

وأما أن كل ما يتحرك من ذاته ، فليس المحرك فيه — وفى نسخة بزيادة « شيئاً » — غير المتحرك ، فشىء ليس — وفى نسخة « فهما ليس » — معروفاً بنفسه ، وإنما هو مشهور .

والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك — وفى نسخة « أن متحرك » — يتحرك من ذاته ، فله محرك موجود فيه ، هو غير المتحرك باستعمالهم — وفى نسخة « فاستعمالهم » — مقدمات آخر

معروفة بنفسها . ومقدمات هي نتائج براهين آخر .
وهو أمر يوقف عليه من كتبهم .

* * *

وكذلك ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك
من خارج ؛ فإنه ينتهى إلى متحرك من تلقائه .
فهذه التى وضعت ههنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها ،
فيها النوعان جميعاً : أعنى أن منها ما هي نتائج .
ومنها ما هي معروفة بنفسها .

* * *

وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج ، هو متحرك :
إما من جوهره وطبيعته .
وإما من مبدأ فيه .

وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شيء لا يحس ولا
يلمس ، مقارن - وفي نسخة « مفارق » - له من خارج كأنك
قلت : ما ليس بجسم فإنه معروف - وفي نسخة « غير معروف » -
بنفسه وقد رام - وفي نسخة « وقد تم » - في هذا القول تكلف بيان ؛
وهو أنه :

لو كان الأمر كذلك ، لم تكن الحركة إلى فوق أولى بالنار
منها بالأرض . والأمر في ذلك معروف بنفسه .

وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته ، فهو بين في الأشياء
التي تتحرك حيناً ، وتسكن حيناً ؛ لأن الذى بالطبع ليس له أن
يفعل الضدين .

وأما في الأشياء التى نحس أنها تتحرك دائماً ، فإنه يحتاج

— وفي نسخة « فلإنها تحتاج » — إلى برهان .

* * *

وأما ما وضع أيضاً في هذا القول من أن المتحرك من ذاته ، فهو متحرك عن مبدأ فيه .

إما عن مبدأ — وفي نسخة بزيادة « فيه » — يسمى طبيعة .

وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً .

فصحيح ، إذا تبين أنه ليس ههنا شيء — و نسخة بدون كلمة « شيء » — متحرك من ذاته .

* * *

وأما ما وضع فيه من ان — وفي نسخة بدون عبارة « المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه . . . وأما ما وضع فيه من أن » — المبدأ الذي يسمى طبيعة ؛ فإنه ليس يتحرك من ذاته — وفي نسخة بدون عبارة « وأما ما وضع فيه من أن . . . يتحرك من ذاته » — في المكان ، إلا إذا كان في مكان غير ملائم له ؛ فإنه يتحرك إلى المكان الملائم له ، ويسكن فيه .
فحق .

* * *

وأما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً ، ليس له مكان غير ملائم .
وملائم .

ينتقل من أحدهما إلى الثاني ، لا لكله — وفي نسخة « لكليته »
وفي أخرى « لكليته » — ولا لأجزائه ، فقريب من البين بنفسه .
وتقرير — وفي نسخة « وتقدير » — ذلك قريب ، وقد ذكر

فى هذا القول طرفاً - وفى نسخة « طرف » - من تقريره - وفى نسخة « تقديره » - وتبينه - وفى نسخة « وتبينه » - ولذلك يجب أن لا يكون متحركاً - وفى نسخة « محركاً » - بالطبع ؛ إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذى تقرر - وفى نسخة « يقدره » - وجوده .

* * *

وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع - وفى نسخة بدون عبارة « إذا فهمنا من الطبع . . . متحركاً بالطبع » - فهو يتحرك عن :
نفس .

أو قوة تشبه النفس .

فإنه يظهر أن النفس فى الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك .

وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلاً عقلياً ، أى جازياً مجرى الترتيب والنظام الذى فى الأشياء العقلية ، لكن نزهوا السماء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هى التى تعطى هذه القوة المدبرة - وفى نسخة « المدبورة » - فى جميع الموجودات .

فهذا القول الذى حكاه ههنا عن القلماء - وفى نسخة « عن القلماء ههنا » - هو جليل .

من جهة أنه أخذ فيه كثيراً ما - وفى نسخة « مما » - هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه^(١) .

ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلاً ، ما ليس بمقابل - وفى نسخة

(١) معنى « البرهان » و « الجدل » عند ابن رشد .

« مقابل » - وهو جدلي من جهة أن مقدماته - وفي نسخة مقدمات - محمودة مشهورة .

* * *

وهذه الطريقة في بيان أن الحرم السماوي جرم متنفس - وفي نسخة « متنكس » - هي طريقة ابن سينا .
وأما القدماء فإن لهم في هذا المعنى - وفي نسخة بدون عبارة « في هذا المعنى » - طريقاً هي أوثق من هذه وأبين .

* * *

[١٩٢] - الاعتراض :

قال أبو حامد - وفي نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض » - هو أن - وفي نسخة « أنا » - نقول : نحن نقرر - وفي نسخة « نقدر » - ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - احتمالات سوى مذهبكم لإبرهان على بطلانها :
الأول : أن نقدر حركة السماء قهراً - وفي نسخة « قهرية » وفي أخرى « هو » -
لجسم آخر مريد لحركتها - وفي نسخة بدون عبارة « مريد لحركتها » - يديرها على الدوام .

وذلك الجسم المتحرك .

لا يكون كرة .

ولا يكون محيطاً .

فلا يكون سماه :

فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية .

وإن السماء حيوان .

وهذا الذي ذكرناه ممكن ، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد - وفي نسخة « استبعاد » -

[١٩٢] - قلت :

هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم

آخِر ، ولا يمكن أن يكون داخل — وفي نسخة « خارج » — السماء .
وهذا الجسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، ويعود السؤال .

* * *

[١٩٣] — الثانى : — وفي نسخة « والثانى » وفي أخرى « قال أبو حامد :
والثانى » — هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدوها — وفي نسخة « ومبناها » —
إرادة الله تعالى ؛ فلما نقول :

حركة الجسم — وفي نسخة « حركة الحجر » — وفي أخرى « حركات السماء »
وفي رابعة « حركات الجسم » — إلى أسفل أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » —
قسرية — وفي نسخة « قسرى » —
تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه .

وكذا القول فى سائر حركات الأجسام التى ليست حيوانية .

فبقي استبعادهم أن الإرادة لم اختصاص به وسائر — وفي نسخة « سائر » —
الأجسام تشاركها — وفي نسخة بدون عبارة « تشاركها » — فى الجسمية — وفي
نسخة « فى الجسمية » —
فقد بينا .

أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

وأنتهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها فى تعيين — وفي نسخة « تعين » —
جهة الحركة الدورية فى تعيين موضع القطب ، والنقطة — وفي نسخة « والنقط » —
فلا نعيده — وفي نسخة بدون عبارة « فلا نعيده » —

والقول الوجيز أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير
تميز بصفة ، ينقلب عليهم فى تميزه — وفي نسخة بدون عبارة « بصفة ينقلب عليهم
فى تميزه » — بتلك الصفة .

فلما نقول : ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التى بها فارق غيره من الأجسام ،
وسائر الأجسام أيضاً أجسام ؟

فلم حصل فيه مالم يحصل فى غيره ؟

فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال فى الصفة الأخرى ، وهكذا يتسلسل

إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة إلى التحكم في الإرادة .
 وأن في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه — وفي نسخة « ويخصصه » —
 بصفة — وفي نسخة « بعضه » — من أمثاله .

[١٩٣] — قلت:

أما أن :

الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة .

والنار إلى فوق .

والصفتان متضادتان .

فأمر معروف بنفسه ، والمكابرة في ذلك قحة .

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة
 فيها دائماً من غير فعل يفعله المرید فيه .

وإن ذلك ليس مغروراً — وفي نسخة « مخز وناً » — في طبيعته .

وأنها تسمى قسراً .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلاً ،
 ولا حقيقة ، ولا حد .

لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء
 وحدودها من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه
 أن كل حركة قسرية لجسم — وفي نسخة « جسم » — فإنما تكون
 عن جسم من خارج .
 فلا معنى لهذا القول .

* * *

وأما قوله : إن وضع فعل الموجود — وفي نسخة « الوجود » —
 الصادر عنه يقتضي صفة خاصة ، أن السؤال يبقى في تلك الصفة ،

وهو لم تختصت بذلك الموجود ، دون ما هو من - وفي نسخة « في »
وفي أخرى بدونهما - جنسه .

مثال ذلك أن الأرض والنار - وفي نسخة « النار والأرض » -
شتركان في الحسمية .

فالقائل - وفي نسخة « والقبول » - إنما افترقا بصفة زائدة على
الحسمية يلزمه - وفي نسخة « فلزمه » - أن يقال : ولم تختصت :
صفة النار بالنار - وفي نسخة بدون عبارة « في النار » -
وصفة الأرض بالأرض ؟

ولم يكن الأمر على القلب ؟ فإن هذا من قول من لا يضع
- وفي نسخة « يصير » - للصفات أنفسها موضوعاً خاصاً - وفي
نسخة بدون كلمة « خاصاً » - .

بل يجوز وضع كل صفة ، في كل موصوف .
وقائل هذا أيضاً هو ناف للحد ، وناف لاختلاف
الموضوعات .

واختصاصها بصفات خاصة هو - وفي نسخة « هي » - السبب
الأول في اختصاص الموجودات بصفات خاصة - وفي نسخة بدون
عبارة « بصفات خاصة » -

وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال
الحكمة - وفي نسخة « الحكمية » - الشرعية والعقلية ، وبالجملة:
العقل .

* * *

[١٩٤] قال أبو حامد :

والثالث - وفي نسخة « الثالث » - هو أن نسلم أن السهام اختصت - وفي
نسخة « اختص » وفي أخرى « اقتضت » - بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ،

كما اعتقدوه في هوى الحاجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحاجر .
 وقولهم : إن المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً عنه بالطبع ؛ فتلبس ؛
 لأنه ليس ثم مفاضلة — وفي نسخة « أماكن متفاضلة » — بالعدد عندهم .
 بل الجسم واحد .

والحركة الدورية واحدة .

فلا للجسم جزء بالفعل .

ولا للحركة جزء بالفعل — وفي نسخة بدون عبارة « ولا للحركة جزء بالفعل » —
 وإنما يتجزأ بالوهم .

فليست تلك الحركة لطلب المكان ، ولا للهرب من المكان .

فيمكن أن يخلق جسم ، وفي ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة
 نفسها مقتضى ذلك المعنى .

لا أن مقتضى ذلك — وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » — المعنى — وفي نسخة
 « الحركة » — طلب المكان ، ثم تكون الحركة — وفي نسخة « حركة » — للوصول إليه .

وقولكم إن كل حركة فهي — وفي نسخة « وهو » — لطلب مكان ، أو هرب
 منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم .

جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع .

وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه .

ونحن نقول : لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب — وفي نسخة
 « لا لطلب » — مكان .

فما الذى يحيل ذلك ؟

فاستبان أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — ما ذكره ، إن ظن أنه أغلب
 من احتمال آخر ، فلا ينبغي — وفي نسخة « يتيقن » — قطعاً انتفاء غيره .

فالحكم بالقطع — وفي نسخة بدون عبارة « بالقطع » — على السهام أنه
 — وفي نسخة « بأنه » — حيوان ، تحكم محض لامستند له .

[١٩٤] - قلت :

أما قولهم - وفي نسخة « قوله » وفي أخرى « قولكم » - : إن هذه الحركة ليست هي قوة طبيعية تشبه - وفي نسخة « شبه » - القوة الطبيعية التي في الأرض والنار .

فحق ، وذلك بين مما قالوا : من أن هذه القوة تشاق - وفي نسخة « تشاق » - المكان الملازم للجسم الذي وجوده بهذه القوة . والجسم السماوي ، إذ جميع المكان له ملازم ، فليس يتحرك بمثل هذه القوة ؛ ولذلك سمي هذه القوة الحكماء ، لا ثقيلة ، ولا خفيفة .

وأما أن هذه القوة هي :

بإدراك .

أو بغير إدراك .

وإن كانت بإدراك ، فبأي نحو من الإدراك ، فيبين - وفي نسخة « فيبين » - من غير هذا .

° ° °

وتلخيص هذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن نقول : أما التقدير الأول ، وهو أن يفرض - وفي نسخة « يعرض » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - المحرك للسماء جسم - وفي نسخة « جسماً » - آخر غير سماوي ، فيبين السقوط بنفسه ، أو قريب من البين بنفسه .

وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - أن يحرك الجسم - وفي نسخة بدون كلمة « الجسم » - السماوي ، دوراً إلا - وفي نسخة « لا » - وهو متحرك من تلقائه . كأنك قلت : إنسان ، أو ملك ، يديرها من المشرق إلى المغرب .

ولو كان ذلك كذلك ، لكان هذا الجسم المتنفس .
إما خارج العالم .

وإما - وفي نسخة « أو » - داخله .

ومحال أن يكون خارجه ؛ لأنه ليس خارج العالم مكان
ولا خلاء - وفي نسخة « ملاء ولا خلا » وفي آخر « خلاء
ولا ملاء » - على ما تبين في مواضع كثيرة .

ويحتاج أيضاً ذلك الجسم عندما يحرك ، أن يثبت على
جسم له - وفي نسخة « جسم آخر » - ساكن ، وذلك الجسم الساكن .
على جسم آخر ، وعمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -
ومحال أيضاً أن يكون داخل العالم ؛ لأنه لو كان لأدرك بالحس ؛
إذ كل جسم داخل العالم محسوس ، وكان يحتاج أيضاً إلى جسم
آخر يحملها - وفي نسخة « يحمله » - سوى الذى يديرها - وفي
نسخة « يديره » -

أو يكون الذى يديرها - وفي نسخة « يديره » - هو الذى
يحملها - وفي نسخة « يحمله » - ولكان الحامل محتاجاً - وفي
نسخة « يحتاج » - إلى حامل .

وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة - وفي
نسخة « المتحركة » - بعدد حركات الأجرام السماوية .
وكان يسأل أيضاً في هذه الأجسام - وفي نسخة بزيادة
« المحركة » -

هل هي من الاسطقصات الأربع ، فتكون كائنة فاسدة ؛
أو تكون - وفي نسخة « كان » - بسيطة ؟

وإن كانت - وفي نسخة « كان » - بسيطة - وفي نسخة
بدون عبارة « وإن كانت بسيطة » - فما طبيعتها ؟

وهذا كله مستحيل ، وبخاصة عند - وفي نسخة بدون كلمة « عند » - من وقف على طبائع الأجسام البسيطة ، وعرف عددها ، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها .
فالاشتغال بهذا - وفي نسخة بدون عبارة « بهذا » - هنا - وفي نسخة « ههنا » - لا معنى له .

وقد تهرن - وفي نسخة « تبين » - في غير ما موضع ، أن هذه الحركة ليست قسراً ، إذ - وفي نسخة « و » - كانت مبدأ جميع الحركات ، وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات ، فضلاً عن الحركات .

* * *

وأما التقدير الثاني : وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة ، بها تتحرك ، فهو أيضاً قول شنيع بعيد جداً ، مما يعقله الإنسان .

وهو شبيه بمن يقول : إن الله تعالى هو الملابس لجميع ما - وفي نسخة « ما هو » - ههنا ، والمحرك له .

وما يدرك - وفي نسخة « يدركه » - من الأسباب والمسببات ، باطل ، ويكون الإنسان إنساناً ، لا بصفة خلقها الله تعالى فيه . وكذلك سائر الموجودات .

وإبطال هذا هو إبطال المعقولات ؛ لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها ، وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء إن الله تعالى موجود في كل شيء ، وهم - وفي نسخة بدون عبارة « وهم » - الرواقيون - وفي نسخة « الراقبون » -

وستتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات .

* * *

وأما العناد الثالث : فهو يعجرى مجرى الطبع ، وهو أن يضع
أن حركة السماء من قوة فيها طبيعته - وفي نسخة « طبيعية » -
وصفة ذاتية ، لا عن نفس .

وأن برهانهم على نفي ذلك باطل . من قبل أنهم بنوا برهانهم
على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها
الطبيعية هو بعينه - وفي نسخة « بعينها » - المهروب عنه ؛ لأن
كل جزء من السماء يتحرك إلى المواضع التي تحرك - وفي نسخة
« متحرك » - منها ، من قبل أن حركتها دورا - وفي نسخة « دور » -
والحركة الطبيعية في المكان الذي يهرب منه بالحركة هو غير
المطلوب ؛ لأن الذي يتحرك منه هو العرضي .

والذي يتحرك إليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه .

وهو وضع باطل ، من قبل - وفي نسخة « قبيل » - أنهم
وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين .

وذلك بحسب أصولهم ؛ لأنهم يقولون :

إن الحركة الدورية واحدة .

وإن الجسم المتحرك بها واحد .

فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً ، فيمكن أن
يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ، ويكون ذلك
المعنى طبيعة لا نفساً .

* * *

والانفصال عن هذا أن قولهم هذا ، إنما هو لمن زعم أن
تبديل الكواكب مكانها ، هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل
المتحركات بالطبع مكانها .

ووضعهم الحقيقي هو أن الحركة الدورية ليس يطلب - وفي نسخة بزيادة « لها » - المتحرك بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - مكاناً ، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية .

وأن ما - وفي نسخة « وأماما » - هذا شأنه ، فالحرك له نفس ضرورة ، لا طبيعة - وفي نسخة « لا طبيعته » - لأن الحركة ليس لها وجود إلا في العقل ؛ إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط ، وفيه جزء من الحركة غير متقرر - وفي نسخة « غير متقدر » - الوجود .

فالذي يتحرك إلى الحركة ، بما هي حركة ، هو متشوق - وفي نسخة « مشوق » - لها ضرورة . والذي يتشوق الحركة ، فهو متصور لها ضرورة .

وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية هي ذوات عقول ، وشوق . وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شتى أحدها - أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معاً ، أعني الغربية ، والشرقية - وفي نسخة « الشرقية والغربية » - وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة ؛ فإن المتحرك بالطبيعة ، إنما يتحرك حركة واحدة فقط .

* * *

وقد تقدم القول في الأشياء التي حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل .

وأبينها أنه لما تبين عندهم أن الحرك لها - وفي نسخة « لما » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عقل برىء من المادة ، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ،
ضرورة .

وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط في وجود ما ههنا
من الموجودات ، أو حفظها .

وليس ممكن أن يكون كذلك عن الاتفاق .

وهذه الأشياء لا تتبين في هذا الموضع إلا بياناً ذاتياً ومقتعاً .

المسألة الخامسة عشرة*

في إبطال

ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

[١٩٥] — وقد قالوا : إن السماء حيوان — وفي نسخة بدون كلمة « حيوان » — مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه ؛ لأن كل حركة بالإرادة فهي — وفي نسخة « فهو » — لغرض ؛ إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا : كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضا ، والخلاص من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد — وفي نسخة بدون كلمة « أحد » — هذه الألفاظ . فعلى سبيل المجاز . ويكنى — وفي نسخة « يكنى » — وفي أخرى « لكونها » — بها عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب — وفي نسخة بزيادة « إلى الله تعالى » — بطلب القرب منه في المكان ؛ فإنه محال ؛ فلا — وفي نسخة « ولا » — يبقى إلا طلب القرب — وفي نسخة بزيادة « منه » — في الصفات ؛ فإن الوجود — وفي نسخة « الموجود » — الأكمل ، وجوده — وفي نسخة « هو وجوده » وفي أخرى « وجوده أكمل » — وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص .

وللتقصان درجات وتفاوت .

فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أى الجواهر العقلية التى لا تتغير ولا تستحيل ، ولا تنفى — وفي نسخة « لا تتغير » ، ولا تنفى ، ولا تستحيل — وتعلم الأشياء على ما هي عليه .

والإنسان كلما ازداد — وفي نسخة « أراد » — قرباً من الملك في الصفات . ازداد قرباً من الله تعالى .

ومنتهى طبيعة — وفي نسخة « طبقة » — الأدميين الشبه بالملائكة .

* * *

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله عز وجل ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات .

وذلك للأدنى :

بأن يعلم حقائق الأشياء .

وبأن يبقى بقاء مؤبداً — وفي نسخة « يبقى مريداً » — على أكمل أحواله الممكن له ؛ فإن البقاء على الكمال الأقصى ، هو لله تعالى .

والملائكة المقربون — وفي نسخة « وللملائكة » وفي أخرى « وللملائكة المقربون » — كل ما يمكن لهم — وفي نسخة « له » — من الكمال ، فهو حاضر معهم في الوجود — وفي نسخة « الموجودات » — إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل .
فإذن كما لهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ماسوى الله .

* * *

والملائكة السماوية هي — وفي نسخة « هي » — عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها ما — وفي نسخة « ما هو » — بالقوة .

وكالاتها — وفي نسخة « فكالاتها » — منقسمة :

إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى ، والهيئة — وفي نسخة بدون عبارة

« والهيئة » — وذلك حاضر — وفي نسخة « خاص » وفي أخرى « ظاهر » —

وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيئة :

في الوضع — وفي نسخة « الموضع » — والأين .

وما من وضع — وفي نسخة « موضع » — معين ، إلا وهو ممكن له ، ولكن

ليس — وفي نسخة « ليست » — له سائر الأوضاع بالفعل ؛ فإن الجمع بين جميعها غير ممكن .

فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصد استيفاءها بالنوع .

فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع ، وأيناً بعد أين .

ولا ينقطع قط هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات .

ولإنما قصده - وفي نسخة « قصد » - التشبه بالمبدأ الأول ، في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه .
وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

• • •

وقد حصل لها التشبه من وجهتين :
أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .
والثاني : ما يترتب : - وفي نسخة « يتركب » - على حركته من :
اختلاف النسب في التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة .
واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض ، فيفيض منه - وفي نسخة « فيها » وفي
أخرى « منها » - الخير على ما تحت فلک القمر . وتحصل منه هذه الحوادث كلها .

• • •

فهذا وجه استكمال النفس السماوية .
وكل نفس عاقلة فتمشوقة - وفي نسخة « فمشوقة » - إلى استكمال - وفي
نسخة « الاستكمال » - بذاتها - وفي نسخة « لذاتها » وفي أخرى « ذاتها » -
[١٩٥] - قلت :

كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو .
مذهبهم .

أو لازم عن مذهبهم .

أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم .

إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية
التي لا تنهاى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير
موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا .
ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيما سيأتى - وفي نسخة
« يأتى » - بعد .

* * *

والذى تقصده السماء - وفي نسخة بدون كلمة « السماء » -
عند القوم ، إنما هى الحركة نفسها ، بما هى حركة ؛ وذلك أن كمال
الحى ، بما هو حى ، هى الحركة .

وإنما لحق السكون ههنا الحيوان - وفي نسخة « للحيوان » -
الكائن الفاسد بالعرض ، أعنى من قبل ضرورة الهوى .
وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان ، من
قبل أنه حيواني .

وأما - وفي نسخة « وإنما » - الحيوان الذى لا يلحقه تعب
ولانصب ، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله فى الحركة ، وتشبهه
بخالقه هو إفادته - وفي نسخة « إفادة » وفي أخرى « بإفادته » -
الحياة لما ههنا بالحركة .

* * *

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا ؛ على
القصد الأول ، أعنى : بالقصد الأول ، أن يكون الجرم السماوى ،
إنما خلق من أجل ما ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « أعنى
بالقصد الأول . . . من أجل ما ههنا » فإن الحركة هو - وفي
نسخة « هى » - فعله الخاص الذى من أجله وجد .

فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول ، لكان
الجرم السماوى - وفي نسخة بدون كلمة « السماوى » - إنما - وفي
نسخة بدون كلمة « إنما » - خلق من أجل ما ههنا .

ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأتقص ، لكن
عن - وفي نسخة « عند » - الأفضل ، ولا بد يلزم وجود الأتقص
كالرئيس مع المرعوس الذى - وفي نسخة بدون كلمة « الذى » - كما له

في غير الرئاسة ، وإنما الرئاسة ظل كماله .

* * *

وكذلك العناية بما ههنا هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » -
شبهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين الذين لا نجاة لهم ، ولا وجود
إلا بالرئيس ، وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم
الأفضل إلى الرئاسة ، فضلاً عن وجوده .

* * *

[١٩٦] - الاعتراض - وفي نسخة بدون كلمة « الاعتراض » -
قال أبو حامد : والاعتراض - وفي نسخة « الاعتراض » وعلى هذا ، هو
أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ، ولكننا لانطوّل به ، ونعود إلى
الغرض الذي عينتموه آخراً ، ونبطله من وجهين :
أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين ، يمكن أن يكون له ،
حماقة لاطاعة .

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وقد كنى المثونة في شهواته وحاجاته ، فقام
وهو يدور في بلد ، أو بيت - وفي نسخة « في بيت ، أو بلد » - ويزعم أنه
يتقرب إلى الله تعالى وأنه - وفي نسخة « فإنه » - يستكمل بأن يحصل لنفسه
الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له - وفي نسخة
« لي » - وليس يقدر - وفي نسخة « ولست أقدر » - على الجمع بينها بالعدد ،
فاستوفاه بالتنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً .

فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز - وفي
نسخة « جزء » - إلى حيز - وفي نسخة « إلى جزء » - ومن مكان إلى مكان ،
ليس كمالاتاً يعتد به ، أو - وفي نسخة « و » - يتشوف - وفي نسخة
« يتشوق » - إليه .

ولا فرق بين ما ذكره ، وبين هذا .

[١٩٦] - قلت :

قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين :

إما رجل جاهل .

ولما رجل شرير .

وأبو حامد مبرأ عن - وفي نسخة « من » - هاتين الصفتين

ولكن - وفي نسخة « لكن » - قد يصدر .

من غير الجاهل ، قول جاهلي .

ومن غير الشرير ، قول شرير .

على جهة الندور - وفي نسخة « العذور » - ولكن يدل

هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات - وفي نسخة

التقلبات -

* * *

فإنه إن - وفي نسخة « وإن » - سلمنا لابن سينا أن الفلك

يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات

التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها ، بعد أن يوجد لها .

وكان هذا الفعل منه دائماً .

فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ بمنزلة لو أن إنساناً تكلف

أن يحرس مدينة - وفي نسخة « مدنية » - من المدن - وفي نسخة

« المدنى » - من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً .

أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال ، قربة إلى الله

تعالى ؟

وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة - وفي نسخة

« المدنية » - للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد

في حركته إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - الاستكمال

بأنيات - وفي نسخة « بآنيات » - غير متناهية ، لقل فيه إنه رجل مجنون .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

(إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا) .

وأما قوله فيه : - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - :

إنه لما لم يمكنها - وفي نسخة « يمكنه » - استيفاء الآحاد بالعدد ، أوجيعها ، استوفتها - وفي نسخة « استوفها » - بالنوع ؛ فإنه كلام مختل غير مفهوم إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية بأجزائها ، كانت باقية بكليتها ؛ وذلك أن : من الحركات ما هي غير باقية لأجزائها ، ولا بكليتها - وفي نسخة « بكليتها » - وهي الكائنة الفاسدة .

ومنها ما هي باقية بنوعها ، فاسدة كائنة بأجزائها ، ولكن مع هذا يقال فيها :

لأنها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ماموضع من كتبهم ، أنه يقال في الحركة : إنها واحدة .

وأما قوله :

لأنه لما لم يمكنه - وفي نسخة « يمكن » - استيفائها بالعدد ، استوفها بالنوع ، فكلام باطل ؛ لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد .

ولأنما يقال هذا في الحركات - وفي نسخة « الحركة » - إلى دون السماء الكائنة ، وذلك أن هذه - وفي نسخة « هذا » - لما لم

يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع ، وباقية به ، من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد .

* * *

[١٩٧] — قال أبو حامد :

والثاني : هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل — وفي نسخة « باطل » — بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن — وفي نسخة « إن » — كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس :

فكانت التي هي مشرقية ، مغربية .

والتي هي مغربية مشرقية .

فإن كل ما ذكرتموه — وفي نسخة « ذكروه » — من — وفي نسخة « في » — حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثنيات ، والتسديسات ، وغيرها يحصل بعكسه :

وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟ ومرة من جانب ؟

استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمال .

* * *

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها .

وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عاينها — وفي نسخة « عليه » — بأمثال هذه الخيالات .

ولمّا يطلع الله تعالى عليها — وفي نسخة « عليه » — أنبياءه وأوليائه ، على سبيل الإلهام ، لأعلى سبيل الاستدلال .

ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

[١٩٧] - قلت :

هذه معاندة سفسطائية ؛ وذلك أن النقلة - وفي نسخة « النقل » - من مسألة إلى مسألة - وفي نسخة بدون عبارة « إلى مسألة » - هو من فعل السفسطائية ؛ فإنه - وفي نسخة بدون عبارة « فإنه » - كيف يلزم عن عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة - وفي نسخة « حركات » - السماء ، أو أن - وفي نسخة « وأن » - لا يكون لحركتها علة .

هذا كلام كله في غاية الركافة والضعف .

* * *

وأما هذه المسألة ؛ فما أكثر فرحهم بها ؛ لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا - وفي نسخة « اعجزوا » - الفلاسفة فيها . والسبب في ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المملوكة في إعطاء الأسباب ، والمقدار الذي يطلب منها ، ويعطى في شيء من الموجودات ، فإنه يختلف باختلاف طبائع الموجودات . وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها ، إلا نفس طبائعها وصورها .

وأما الأمور - وفي نسخة بدون كلمة « الأمور » - المركبة فتلقى لها أسباب فاعلة غير صورها ، وهى التى أوجبت تركيبها - وفي نسخة « تركيبها » - واقتران أجزائها . بعضها ببعض .

مثال ذلك : أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت تهوى إلى أسفل ، إلا صفة الأرضية .

وليس للنار سبب في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أن

تعلو إلى فوق ، إلا نفس طبيعتها وصورتها .
وهذه الطبيعة قيل : إنها مضادة للأرض .
وكذلك الفوق والأسفل ، ليس لهما - وفي نسخة « لها » -
سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى ، والأخرى أسفل ، بل ذلك
بمقتضى طباعهما - وفي نسخة « طباعها » -
وإذا وجب .
اختلاف الجهات لأنفسها .
واختلاف الحركات ، لاختلاف - وفي نسخة « لا اختلاف -
الجهات .
فليس ههنا - وفي نسخة « هنا » - سبب يعطى في اختلاف
الحركات إلا اختلاف جهات - وفي نسخة « الجهات » -
المتحركات ، واختلاف الجهات لاختلاف - وفي نسخة « لا
اختلاف » - طبائعها . أعنى أن بعضها - وفي نسخة « بعضاً » -
أشرف من بعض .
مثال ذلك : أن الإنسان إذا أحس الحيوان - وفي نسخة
« بالحيوان » - يقدم في الحركة إحدى رجله من جهة من بدنه ،
ثم يتبع بها الأخرى .
فقال : لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ، ويؤخر الأخرى ،
دون أن يكون الأمر بالعكس ؟
لم يكن هنالك سبب يوفى في - وفي نسخة بدون كلمة « في » -
ذلك إلا أن يقال : إنه لابد في حركة الحيوان ، من أن يكون
- وفي نسخة بزيادة « له » - رجل يقدمها - وفي أخرى « يقدم » -
ورجل يعتمد عليها .
وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان :

يمين ويسار .

وأن اليمين هي التي تقدم ابتداء - وفي نسخة « تقدم أبداً » -
لقوة تختص بها ، وأن اليسار هو الذي يتبع ابتداء في الأكثر اليمين ،
لقوة تختص بها .

وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس : أعني أن تكون
جهة اليمين هي - وفي نسخة « هي التي » - جهة اليسار ؛ لأن
طبائع - وفي نسخة « طبيعة » - الحيوان تقتضى ذلك .
إما اقتضاء أكثرها .

ولما دائماً - وفي نسخة « دائماً » -

وكذلك الأمر في الأجرام السماوية ، إذ لو سأل سائل ،
فقال :

لم تتحرك السماء من جهة دون جهة ؟
قيل : لأن لها يميناً ويساراً ، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها
حيوان ، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار
- وفي نسخة « الشمال » - في البعض .

وهي مع هذا الجزء الواحد منها - وفي نسخة « بدون عبارة
منها » - تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأعسر
فكما أنه لو سأل سائل فقال : إن حركة الحيوان كانت
تم لو كان - وفي نسخة « كانت » - يمينه يساره ، ويساره يمينه
فلم يختص اليمين بكونه يميناً ؛ واليسار بكونه يساراً ؟

لقيل له : ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الجهة المسماة يميناً ،
اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً ، وأن لا تكون يساراً ؟

وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وأن لا تكون
يميناً - وفي نسخة بدون عبارة « وطبيعة اليسار . . تكون يميناً » -

وأن الأشرف للجهة الأشرف .

كذلك إذا سأل سائل : لما اختصت جهة - وفي نسخة « جهة السماء » - اليمين في الحركة العظمى بكونها يمينا .

وجهة اليسار بكونها يسارا .

وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس ، كالحال - وفي نسخة « كالحال » - في أفلاك الكواكب المتحيرة ، لم يكن له جواب إلا أن يقال :

الجهة الأشرف اختصت بالحرم الأشرف .

كالحال في اختصاص النار بفوق .

والأرض - وفي نسخة « الأرض » - بأسفل .

* * *

وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية ؛ فلضرورة تضاد الحركات ههنا : أعنى حركة الكون والفساد .

وليس في طبيعة العقل الإنساني أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل ، وفي - وفي نسخة « في » - هذا الموضع .

* * *

فلما اعترض عليهم - وفي نسخة بدون عبارة « عليهم » - أبو حامد هذه المسألة ، وقال : إنه ليس لهم عليها جواب ، حكى في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة .

* * *

[١٩٨] - فقال :

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أى جهة كانت . وكان - وفي نسخة « وقال ؛ إن » - انتظام الحوادث - وفي نسخة بدون

كلمة « الحوادث » — الأرضية ، يستدعى اختلاف حركات ، وتعيين جهات — وفي نسخة « وتعين جهات » وفي أخرى « وجهات معينة » — كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى .
والداعي — وفي نسخة « فالداعي » وفي أخرى « والداعي » — إلى — وفي نسخة « لا » — جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلي .

• • •

قال : وهذا باطل من وجهين :
أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل ، فلنقض بأن مقتضى طبعه — وفي نسخة « طبيعة » — السكون ، احترازاً — وفي نسخة « أخرى » — عن الحركة والتغير ، وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس — وفي نسخة « مقدس » — عن التغير .
والحركة تغير .

ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره — وفي نسخة « بغيره » — وليس تثقل عليه الحركة ، ولا — وفي نسخة « وليس » — وفي أخرى بدون العبارتين — تتعبه .

فما — وفي نسخة « فيها » — المانع من هذا الخيال ؟
والثاني : أن الحوادث تنفي على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات — وفي نسخة « الحركة » —
فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية .

وقد حصل به — وفي نسخة « حصل هذا » — الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ؛ فلم تعينت جهة واحدة ؟ وهذه الاختلافات لا تستدعى إلا أصل الاختلاف .

فأما جهة بعينها ، فليس بأولى من نقيضها في هذا المعنى — وفي نسخة « الغرض » —

[١٩٨] — قلت :

إن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب

الغائي ، لا من قبل - وفي نسخة « سبب » - الفاعل .
وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك - وفي نسخة « هناك » -
سبباً غائباً على القصد الثاني ، هو ضروري في وجود ما هنا
- وفي نسخة « هنا » -

وإن كان لم يوقف عليه بعد على - وفي نسخة بدون كلمة
« على » - التفصيل ، لكن لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » -
يشك أنه ما من حركة ههنا ، ولا مسير ، ولا رجوع للكواكب
إلا ولها مدخل في جود ما ههنا ، حتى لو اختلف منها شيء
لاختل الموجود - وفي نسخة « الوجود » - ههنا .
ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية .
إما أن لا يوقف عليها أصلاً .

وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل ، وتجربة طويلة ،
مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في (التدبيرات الفلكية الجزئية)
فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل ، وأصحاب علوم
- وفي نسخة « علم » - التنجيم - وفي نسخة « النجم » - قد وقفوا على
كثير منها .

وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة
من هذا المعنى ، كالكلدانيين وغيرهم ؛ فلذلك لا ينبغي إلا - وفي
نسخة « أن لا » - يعتقد أن لذلك حكمة في - وفي نسخة « من » -
الموجودات ؛ إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في
السماء هو لموضع حكمة غائية - وفي نسخة « عالية » وفي أخرى
« غاية » - وسبب من الأسباب الغائية .

فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك ، فهو أحرى أن
لا يكون في الأجرام السماوية .

وقد ظهر فى الحيوان والإنسان - وفى نسخة « فى الإنسان والحيوان » - نحو من عشرة آلاف حكمة ، فى زمان قدره ألف سنة ، فلا يبعد أن يظهر فى آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التى فى الأجرام السماوية .

وقد نجد - وفى نسخة « تجدوا » - الأوائل رمزوا فى ذلك رموزاً - وفى نسخة « رمزاً » - يعلم - وفى نسخة « ليعلم » - تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم ، وهم الحكماء المحققون - وفى نسخة بدون عبارة « التى فى الأجرام السماوية . . . المحققون » -

* * *

وأما الأول : وهو قوله : إن لقائل أن يقول : إن - وفى نسخة بدون كلمة « إن » - التشبه - وفى نسخة « التشبيه » - بالله تعالى يقتضى له أن يكون ساكناً ؛ لأن - وفى نسخة « لأننا » - الله تعالى يتقدس عن الحركة ، لكن اختار الحركة - وفى نسخة « اختياراً » - بدل « اختار الحركة » - لما فيها من إفاضة - وفى نسخة « إفاضته » - الخير على الكائنات .

فإنه كلام مختل - وفى نسخة « مخيل » - فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك .

وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن .

فإذا - وفى نسخة « وإذا » - تشبه - وفى نسخة « اشتبه » - الموجود بالله تعالى فلإما يشبهه - وفى نسخة « تشبه » - به بكونه فى أفضل حالاته ، وهى الحركة .

* * *

وأما الجواب الثانى : فقد تقدم الجواب عنه .

المسألة السادسة عشرة*

في إبطال قولهم :

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات
 الحادثة — وفي نسخة « الحادثات » — في هذا العالم ،
 وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن
 انتقاش — وفي نسخة « وإذ يتغير » — جزئيات
 العالم فيها — وفي نسخة « بها » — يضا هي انتقاش
 المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان .
 لا أنه جسم عريض صلب — وفي نسخة « صلب
 عريض » — مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب
 — وفي نسخة « يكتبه » — الصبيان على اللوح ؛ لأن
 تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه .
 وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب
 عليه نهاية . ولا يتصور جسم لانهاية له ، ولا يمكن
 خطوط لانهاية لها على جسم . ولا يمكن تعريف
 أشياء لانهاية لها بخطوط معدودة

* * *

[١٩٩] — وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات .
 وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة
 بأنفسها ، لا تتميز ولا تنصرف في الأجسام .
 وأن هذه الصور — وفي نسخة « الصورة » — الجزئية تفيض على النفوس
 السباوية منها . وهي أشرف من الملائكة السباوية ؛ لأنها — وفي نسخة « لانهاية » —
 مفيدة ، وتلك — وفي نسخة « وهي » — مستقبلية .

* في أصل (المسألة السادسة عشر) وفي آخر (مسألة) .

والمفيد أشرف من المستفيد ،
ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم ، فقال تعالى :
[عَلَّمْ بِالْقَلَمِ] .
لأنه كالنقاش - وفي نسخة « كالتقاش » - المفيد مثل القلم - وفي نسخة
« المعلم » -
وشبه المستفيد باللوحي .
هذا مذهبهم .

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكره من قبل ليس
محالاً ؛ إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن .
وأما - وفي نسخة « أما » - هذه ، فيرجع إلى إثبات علم المخلوق بالجزئيات
التي لانهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالة ، فيطالب - وفي نسخة « فطالبهم »
وفي أخرى « فيطالب منهم » - بالدليل عليه ؛ لأنه - وفي نسخة « فإنه » - تحكم
في نفسه .

[١٩٩] - قلت :

هذا الذي حكاه لم يقله - وفي نسخه « لم ينقل » - أحد
من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا : أعني أن الأجرام السماوية
تتخيل ، فضلاً على أن تتخيل - وفي نسخة بدون عبارة « فضلاً
على أن تتخيل » - خيالات لانهاية لها .

والإسكندر يصرح في مقالته المسماة (مبادئ الكل) :
(إن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان في
الحيوان من أجل السلامة .

وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ؛ فالخيالات في حقها باطل
- وفي نسخة « باطلة » -

وكذلك الحواس . ولو كان لها خيالات لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط في الخيالات ؛ فكل متخيل حساس ضرورة . وليس ينعكس) .

وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ ، على ما حكاه عنهم . وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك وفي نسخة « متحرك » - فلكاً فلكاً ، على جهة الطاعة - وفي نسخة « الجهة الطاعة » - لها ملائكة مقربين . فتأويل جار على أصولهم .

وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية ، إذا قصد مطابقة ^(١) ما أدى إليه البرهان . وما أتى به الشرع .

[٢٠٠] - قال أبو حامد :

واستدلوا - وفي نسخة « استدلوا » - فيه - وفي نسخة « فيها » - بأن قالوا : ثبت - وفي نسخة « أثبت » - أن الحركة الدورية إرادية . والإرادة - وفي نسخة « والإرادة » - تتبع المراد . والمراد - وفي نسخة بدون عبارة « والمراد » - الكلي ، لا يتوجه إليه إلا إرادة - وفي نسخة « إليه الإرادة » - كلية .

والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء ؛ فإن كل موجود بالفعل معين جزئى .

والإرادة الكلية نسبتها إلى أحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ؛ فلا يصدر عنها شيء جزئى ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فلأنك بكل حركة جزئية معينة من نقطة - وفي نسخة بزيادة « معينة » - إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة ؛ فله لا محالة تصور لتلك

(١) لعل هذا هو السبب الذى جعل ابن سينا يدخل بعض التعديلات ، أو التأويلات ، على فلسفة الأوائل ، الأمر الذى عرضه للاتهام بأنه حرف فيها ، وخرج عن بعض أصولها . وهو لم يكن يقصد بذلك إلا أن يوفق بينها وبين دين الإسلام ؛ وليته إذ فعل ذلك اقتصر عليه ولم يخضع أصول الإسلام لتأويلات تتنافى معه ، الأمر الذى عرضه أيضاً للاتهام بأنه تحييف من حقوق الإسلام بتأويلاته تلك . وما ذاك إلا لأنه وضع فلسفة الإغريق وأصول الإسلام على قدم المساواة ، فسوى بذلك بين ما ينتجه عقل البشر القاصر ، وما هو منزل من عند الله .

الحركات — وفي نسخة « الحركة » — الجزئية بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات — وفي نسخة « الحركات الجزئية » وفي أخرى « الحركات » — لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ؛ فإن كل زيادة فن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات ، وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون : بعض أجزائه طالعة .

وبعضها غاربة .

وبعضها في وسط سماء قوم ، وتحت — وفي نسخة بزيادة « قدم » — قوم . وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية . وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية :

إما يغير واسطة .

وإما بواسطة واحدة .

وإما بوسائل كثيرة .

وعلى الجملة : فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية التي بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ترتقي في سلسلتها — وفي نسخة « في سلسلتها تنتهى » — إلى الحركات الجزئية السماوية .

فالتصور — وفي نسخة « فالتصويرة » — للحركات متصور — وفي نسخة « متصورة » — للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا — وفي نسخة « فبهذا » — يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب من علته .

فهما — وفي نسخة « مهما » — تحتمت العلة تحقق المعلول — وفي نسخة بزيادة « الحادث » وفي أخرى بدون عبارة « تحقق المعلول الحادث » —

ونحن إنما لانعلم ما يقع في المستقبل ؛ لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات — وفي نسخة « جميع المسببات » — فإننا مهما علمنا أن النار ستلتق بالقطن مثلاً في وقت معين ، فنعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل . فنعلم أنه سيشبع .

وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع القلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز ، وعرفه . فنعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب .

فإن عرفنا أغلبها ، أو أكثرها — وفي نسخة « وأكثرها » — حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع .

فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة — وفي نسخة « الأسباب لحصل » — بجميع المسببات

إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها — وفي نسخة « بها » — وفي أخرى « وطا » — اختلاط . بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه — وفي نسخة « عليها » — ونفوس السموات مطلعة عليها ؛ لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

* * *

ولهذا زعموا أن النائم يرى — وفي نسخة « يرى النائم » — في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك باتصاله باللووح المحفوظ ، ومطالعه .

ومهما اطلع على الشيء .

ثم بقی ذلك بعينه في حفظه .

وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاتها ؛ فإن من غريزتها محاكاتها ، الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة ، أو الانتقال منها إلى أضدادها ، فيمنحى المدرك الحقيقي عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال — وفي نسخة بزيادة « وقد يمثل الخيال » —

الرجل بشجر .

والزوجة بنحف .

والخادم ببعض أواني الدار .

وحافظ مال البر والصدقات بزيوت البدر ، فإن البدر — وفي نسخة « النور » — سبب للسراج الذي هو سبب الضياء .

وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا .

فاشتغلنا بهذه الأمور الحسية — وفي نسخة « الجسمية » — صرفنا عنه .

ولذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما — وفي نسخة « استعداده » — للاتصال .

وزعموا أن النبي المصطفى يطلع — وفي نسخة « مطلع » — على الغيب بهذا الطريق — وفي نسخة « أيضاً » — إلا أن القوة النفسية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا هو جرم يرى في البقطة ما يراه غيره في المنام .

ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما رآه .

وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره .

وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في بقظة ولا منام .

لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة .

ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا أن نورد — وفي نسخة « فهذا ما أردنا » — ليفهم — وفي نسخة « لفهم » — مذهبهم .

[٢٠٠] - قلت :

قد قلنا : إن هذا الرأى ما نعلم أحداً - وفي نسخة « أحد » - قال به إلا ابن سينا .

وأما الدليل الذى حكاه عنه ، فهو واهى المقدمات ، وإن كانت مقنعة - وفي نسخة « مقدمة » - جدلية .

وذلك أنه يضع - وفي نسخة « يصح » - أن كل مفعول جزئى ؛ فإنه إنما يصدر عن المتنفس - وفي نسخة « النفس » - من قبل تصور جزئى لذلك المفعول ، وحركات جزئية بها ، يكون ذلك المفعول الجزئى .

ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى - وفي نسخة « المقدمة الصغرى » - وهى أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية .

فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر من - وفي نسخة « عن » - المفعولات - وفي نسخة « المعقولات » - الجزئية ، والأفعال الجزئية ، عن تصور جزئى ، وهو الذى يسمى خيالاً

وهذا ليس يظهر فى الصنائع فقط ؛ بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل أفعالا محدودة كالتحل والعنكبوت ، وغير ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « وغير ذلك » -

* * *

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالاً عاماً ، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها .

مثال ذلك : أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلى عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الأمر

فما يصدر من الصنائع - وفي نسخة « الصانع » - بالطبع عن الحيوانات .

وكأن هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات - وفي نسخة « إدراكات » - الكلية والخزئية - وفي نسخة « الكليات والخزئيات » - وأعني أنها واسطة - وفي نسخة « وسط » - بين حد الشيء وخیاله الخاص به .

فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فيمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي ، لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالنا - وفي نسخة « أفعالا » - صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم أن الصور - وفي نسخة « الصورة » - الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة - وفي نسخة « المحمودة » - هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية - وفي نسخة « والشخصية » - مثل الصورة التي يفر بها - وفي نسخة « يقربها » - البغاث - وفي نسخة « طائر البغاث » وفي أخرى « الطير المسمى البغاث » وفي رابعة بدون هذه العبارات جميعاً - من - وفي نسخة « مما يصيد من » وفي أخرى لا يصيد « من » وفي رابعة « أن يصيد من » - الجواح ، والتي بها تصنع النحل بيوتها .

وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس ، فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الخزئيات .



وهذا الخيال الكلي - وفي نسخة بدون كلمة « الكلي » - هو

الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص .
 وأما الإرادات - وفي نسخة « الإرادة » - الجزئية فهي التي
 تقصد شخصاً دون شخص - وفي نسخة بدون عبارة « وأما الإرادات
 . . . دون شخص » - من النوع الواحد .

وهذا - وفي نسخة « وهذا الشيء » - لا يوجد في الأجرام
 السماوية .

وأما أن توجد إرادة عامة للشيء - وفي نسخة « للجزء » -
 الكلي ، بما هو كلي ، فهو مستحيل ؛ لأن الكلي ليس له وجود
 خارج الذهن ، ولا هو كائن فاسد .

فتقسيمه أولاً الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب ، اللهم
 إلا أن يقال : إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير
 أن يقرن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف
 ما هو الأمر عندنا .

* * *

وقوله : إن الإرادة الكلية ليس يحصل - وفي نسخة « يصدر » -
 عنها جزئى - وفي نسخة « جزء » - خطأ إذا فهم من الإرادة
 الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص ، بل خيال عام ، كحال
 الملك في اتخاذ الأجناد المقاتلة .

وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه ، فليس
 تتعلق به إرادة أصلاً ، ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة
 التي قلنا .

فالأجرام - وفي نسخة « بالأجرام » - السماوية ، إن تبين
 - وفي نسخة « تبين » - من أمرها أنها تعقل ما ههنا من جهة
 ما تتخيل - وفي نسخة « تخيل » - فذلك من جهة الخيالات

العامة التي تلزم الحدود ، لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم
الإحساسات .

والأظهر أن لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يكون
ذلك عن - وفي نسخة « على » - التصور الجزئي ، وبخاصة
- وفي نسخة « والخاصة » - إذا قيل : إن ما يصدر عنها ههنا إنما
يصدر على - وفي نسخة « عن » - القصد الثاني .

* * *

لكن مذهب القوم أنها تعقل نفسها ، وتعقل ما ههنا .
وهل تعقل ما ههنا على أنه غير ذواتها ؟
فيه نظر . يفحص عنه في المواضع الخاصة به .
وبالجملة : إن كانت عالمة ، فاسم العلم مقول على علمنا
وعلمها - وفي نسخة « علمها وعلمنا » وفي أخرى « علمنا وعليها »
وفي رابعة « علمنا وعلمه » - باشتراك الاسم .

* * *

وأما ما يقوله في هذا الفصل في :
سبب الرؤيا والوحي .
فهو - وفي نسخة « فهي » - شيء انفرد - وفي نسخة « تفرد » -
به ابن سينا .

وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي .
وأما وجود علم لأشخاص - وفي نسخة « الأشخاص » - غير
متناهية بالفعل ، من جهة ما هو علم شخصي ، فشيء ممتنع .
وأعني بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالاً .
ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا - وفي

نسخة « هذا » - الموضع ، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة .
وهو فعل سفسطائي ، لا جليل .

* * *

وهذا الذي قلته من أمر تخيل الأجرام السماوية ، خيالا
متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية - وفي نسخة « الكلية والجزئية » -
هو - وفي نسخة « وهو » - قول مقنع .

والذي يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل
أصلا ؛ لأن هذه الخيالات كما قلنا ؛ إنما هي لموضع السلامة سواء
كانت عامة أو خاصة ، وهي أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل ؛
ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً .

وتصور الأجرام السماوية إذ - وفي نسخة « إذا » - كان غير
كائن ولا فاسد ، فيجب أن لا يقترن بخیال ، وأن لا يستند
إليه بوجه من الوجوه ؛ ولذلك ليس ذلك الإدراك ، لا كلياً
ولا جزئياً ، بل يتحد هناك العلمان ، ضرورة ، أعنى الكلي
والجزئي .

ولما تتميز ههنا في المواد من قبل تلك - وفي نسخة
من قبل هذا المعنى » -

ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا ، وما أشبه ذلك .
وهذا يبين - وفي نسخة « يتبين » - على التمام في موضعه .

* * *

[٢٠١] - قال أبو حامد :

والجواب أن نقول - وفي نسخة « يقال » - بم - وفي نسخة « لم » - تنكرون على
من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب - وفي نسخة « الغائب » -
بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء .

وكذا من يرى في المنام فلانما يعرفه .

بتعريف الله تعالى — وفي نسخة بدون عبارة « على سبيل الابتداء وكذا . . . »
بتعريف الله تعالى —

أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا — وفي
نسخة « ولا » — دليل في هذا .

ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم ؛ فإن أهل الشرع لم يفهموا من
اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك في الشرعيات بنى التمسك بمسالك
العقول .

وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه
المعلومات ، فلا يعرف وجوده — وفي نسخة « له وجود » وفي أخرى « وجود له » —
ولا يتحقق كونه — وفي نسخة « كذبه » —

ولانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع ، لامن العقل .
وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي ، أولاً — وفي نسخة بدون كلمة « أولاً » —
فبني — وفي نسخة « فيبني » — على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإبطالها ، ولكننا
ننازع في ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم : إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ،
وإبطال دعواكم فيها :

الثانية : أنه إن — وفي نسخة « وإن » — سلم ذلك مساححة به لكم — وفي
نسخة « مساححة به » وفي أخرى « مساححة لكم » — فقولكم .
إنه يقتدر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية .

فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء — وفي نسخة « حد » — عندكم ، في الجسم ؛
فإنه شيء واحد وإنما يتجزؤ بالوهم ، ولا في الحركة ؛ فإنها واحدة بالاتصال ،
فيكنى — وفي نسخة « فكيف » — تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ، كما
ذكره ، ويفكيها التصور الكلي ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة — وفي نسخة « الإرادة » — الكلية والجزئية مثالا ، ليفهم — وفي
نسخة « لتفهم » — غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى ، مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية — وفي نسخة بزيادة « مثلاً » — لا تصدر منها الحركة ؛ لأن الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة ، بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه — وفي نسخة « توجيهه » — إلى البيت تصور ، بعد تصور ، للمكان الذي يتخطاه ، والجهة التي يسلكها .

ويتبع كل تصور جزئى إرادة — وفي نسخة « وإرادة » — جزئية للحركة ، عن — وفي نسخة « غير » — المحل الموصول — وفي نسخة « الموصول » وفي أخرى « المحرك » — إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلم ؛ لأن الجهات متعددة في التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيين — وفي نسخة « تعين » — مكان عن مكان ، وجهة عن وجهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

* * *

وأما الحركة السماوية ، فلها وجه واحد — وفي نسخة « وجهة واحدة » — فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفي حيزها ، لاتجاوزها .

والحركة — وفي نسخة « الحركة » — المرادة — وفي نسخة « مرادة » — وليس ، ثم إلا وجه واحد ، وضرب — وفي نسخة « وجسم » — واحد ، وجسم — وفي نسخة « وصوب » وفي أخرى « وضرب » وفي رابعة بدون هذه العبارات جميعاً — واحد — وفي نسخة بدون كلمة « واحد » — فهو كهوى الحجر إلى أسفل ؛ فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق .

وأقرب الطرق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم ، فلم — وفي نسخة « لم » — يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية للمركز ، مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد ، والصدور عنه .

فكذلك يكفي في تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا يفتقر إلى مزيد — وفي نسخة « مزيد » —

فهذه مقدمة — وفي نسخة « مقرنة » — تحكموا بوضعها — وفي نسخة بوصفها —

[٢٠٢] - قلت :

أما قول أبي حامد :

والجواب أن يقال - وفي نسخة « نقول » - بم - وفي نسخة « لم » - تنكرون - وفي نسخة « تنكروا » - إلى قوله . . . فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه .

هو جواب من جنس المسموع ، لا من جنس المعقول ، فلا معنى لإدخاله في هذا الكتاب . والفلسفة - وفي نسخة « والفلاسفة » - تفحص عن كل ما جاء في الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة .

وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه - وفي نسخة « عنه بقصوره » وفي أخرى « بقصوره » - وإن يدركه - وفي نسخة « مدركه » - الشرع - وفي نسخة بدون كلمة « الشرع » - فقط .

واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة ، فلا معنى أيضاً لإدخاله .

وهذا التأويل في علم - وفي نسخة بدون عبارة « والقلم هو شيء . . . في علم » - الغيب لابن سينا ليس بشيء .

وأما المعاندة العقلية التي أتى - وفي نسخة بدون كلمة « أتى » - بها في هذا الباب لابن سينا - وفي نسخة بدون عبارة « ليس بشيء . . . لابن سينا » - فهي معاندة صحيحة ؛ فإنه ليس للسماء حركات - وفي نسخة « حركة » - جزئية ، في مسافات - وفي نسخة « مسافة » - جزئية ، حتى يقتضي ذلك أن يكون لها تخيل ، فإن المتنفس

الذى يتحرك حركات جزئية ، فى أمكنة جزئية له - وفى نسخة بدون عبارة «له» - لا محالة تخيل لتلك التى يتحرك - وفى نسخة «متحرك» وفى أخرى «تحرك» - عليها ، ولتلك الحركات ؛ إذا كانت تلك المسافات - وفى نسخة «المسافة» - غير مدركة له - وفى نسخة «لها» - بالبصر .

والمستدير كما قال ، إنما يتحرك من حيث هو مستدير ، حركة واحدة ، وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفتنة - وفى نسخة «متنفسة» - جزئية ، فيما دونها من الموجودات ؛ فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع فقط ، التى تلك الجزئيات جزئيات - وفى نسخة بدون كلمة «جزئيات» - لها ، لا وجود جزئى جزئى - وفى نسخة «جدلى جزئى» - من تلك الجزئيات - وفى نسخة بدون عبارة «حفظ الأنواع... من تلك الجزئيات» - من جهة ما هو جزئى ؛ فإنه إن كان الأمر كذلك ، لزم أن تكون السماء ولا بد متخيلة .

فالنظر إنما هو فى الجزئيات الحادثة عنها ، فى :

هل هى مقصودة لأنفسها ؟

أول حفظ النوع فقط ؟

وليس يمكن أن يبين - وفى نسخة «يتبين» - هذا فى هذا الموضع .

لكن يظهر أن ههنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة

- وفى نسخة «بالجهة» - وجود - وفى نسخة «وجود» - المنامات

الصادقة وما يشبه ذلك من تقديم - وفى نسخة «تقديمه» - المعرفة

بما يحدث فى المستقبل ، وهى فى الحقيقة عناية بالتنوع - وفى

نسخة «فى النوع» -

[٢٠٣] — قال أبو حامد :

المقدمة الثالثة : — وفي نسخة « المقدمة الثالثة . قال أبو حامد » وفي أخرى « المقدمة الثانية : قال أبو حامد » وفي رابعة « قال أبو حامد : المقدمة الثالثة » — وهو — وفي نسخة « وهي » وفي أخرى « وهنا » وفي رابعة « ومن » — التحكم البعيد — وفي نسخة « بعيداً » — جداً ، قولهم :

لأنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً توابعها لوازمها .
وهذا هوس محض ، كقول القائل : . . .

إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغي أن يعرف مايلزم من حركته من موازاة ، ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه ، وتحتة ، ومن جوانبه ، وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم .

المواضع التي يقع عليها ظله ،
والمواضع التي لا يقع .

وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع .

وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه .

وما يحصل من التفرق فيها .

وما يحصل في أخلاطه في الباطن ، من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة .

وما يستحيل من أجزائه إلى العرق — وفي نسخة بزيادة « أو إلى رطوبة أخرى » — وهلم جرأً إلى جميع الحوادث في بدنه ، وفي غيره من — وفي نسخة « في بدنه وفي غيره » — بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهبط ، أو — وفي نسخة « و » وفي نسخة بدون « أو » — معد ، وهو هوس ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل .

ولإي هذا يرجع هذا التحكم .

* * *

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس — وفي نسخة « بنفس » — الفلك ، هي الموجودة — وفي نسخة « موجودة » — في الحال ، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها في المستقبل .

فإن قصرتموه - وفي نسخة « قصصتموه » - على الموجود في الحال .

بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء عليهم السلام في اليقظة ، وسائر الخلق في النوم ، على ماسيكون في الاستقبال بواسطته - وفي نسخة « بواسطة » - ثم بطل مقتضى الدليل ؛ فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال ؛ فإنها - وفي نسخة « فإنما » - هي الحركة السهوية ، ولكن تقتضى المسبب - وفي نسخة « السبب » وفي أخرى يدونهما - : إما بواسطة ، أو بواسائط كثيرة .

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر ، فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال إلى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حالة واحدة ، من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا - وفي نسخة « هذا علينا » - في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله ، بالاتفاق ، بمعلوماته ، على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات ، بل مهما دار نفس الفلك دورة - وفي نسخة بزيادة « من » - نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ، فإنه شاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله .

فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب ، والحرص ، والحق ، والحسد ، والجور ، والألم ، وبالجملات عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبرية عن هذه الصفات ، لا يعترها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم - وفي نسخة « ولم » وفي أخرى « لم » - عرفتم أنه لا شاغل لها ؟ وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول . مستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة ؟

أو ما الذى يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة ، وهذه الموانع المحسوسة ؟

ومن أين عرف انحصار المانع فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ، وفى العقلاء شواغل عن علو الهمة ، وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً - وفى نسخة « شاغل ومانع » -
فن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها فى النفوس الفلكية ؟

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية - وفى نسخة
بالإلهى -

[٢٠٣] - قلت : أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برئ من - وفى نسخة « عن » - المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها - وفى نسخة بدون عبارة « لها » - فليس امتناعه - وفى نسخة « امتناعها » - من الأمور المعروفة بأنفسها .
ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة .

* * *

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزئى - وفى نسخة « جزء » - متخيل - وفى نسخة « مستحيل » -

وأما وجود ما لا نهاية له ، في العلم القديم ، وكيف يقع الآعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للإنسان ، من قبل العلم القديم ، فأمر يدعى القوم أن عندهم بيانه ، من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلى الذى فى العقل ، لا من - وفى نسخة « المعنى » - الجزئى الذى يخص - وفى نسخة « شخص » - وقها - وفى نسخة « فيها » - والأشخاص المعروفة عندها ؛ لأن النفس هى بالقوة جميع الموجودات ، وما - وفى نسخة « وأما » - بالقوة فهو يخرج إلى الفعل .

إما من قبل الأمور المحسوسة .

وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات فى الوجود : أعنى العقل الذى من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة ، لا من جهة أن فى ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لها - وفى نسخة « لهم » -

* * *

وبالجملة : فيزعمون أنه قد اتحد العلمان : الكلى والجزئى ، فى العلم - وفى نسخة « والعلم » - المفارق للمادة .
وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم إلى كلى ، وجزئى ، وليس ذلك العلم ، لا كلياً ولا - وفى نسخة « أو » - جزئياً .

* * *

وهذا أوضحه ، ليس يمكن أن يتبين - وفى نسخة « يبين » - فى هذا الموضع ، وإنما التكلم فى هذه الأشياء فى هذا الموضع ، بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ، ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً ، ولا إقناعاً فى بادئ الرأى .

فَضْرِبْ بَعْضَهَا بِبَعْضٍ ، أَعْنَى جَعَلَ يَعْزُضُ - وَفِي نَسْخَةِ
 « يَعْزُضُ » - بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ ؛ فَإِنْ - وَفِي نَسْخَةِ « وَإِنْ » - ذَلِكَ
 مِنْ أَوْعَافِ أَنْوَاعِ الْكَلَامِ وَأَخْصَهُ ؛ لِأَنَّهُ - وَفِي نَسْخَةِ « وَلِأَنَّهُ » -
 لَيْسَ يَقَعُ بِذَلِكَ تَصْدِيقُ بَرَهَانِي ، وَلَا إِقْنَاعِي .

* * *

وَكَذَلِكَ الْعِلْمُ بِالْفُرُوقِ الَّتِي بَيْنَ نَفُوسِ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَةِ ،
 وَبَيْنَ نَفْسِ الْإِنْسَانِ ، هِيَ كُلُّهَا مَطَالِبُ غَامِضَةٍ .

وَمَتَى - وَفِي نَسْخَةِ « وَمَنْ » - تَكَلَّمَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا فِي غَيْرِ
 مَوْضِعِهِ ، أَتَى الْكَلَامَ فِيهَا : إِمَّا غَرِيبًا ، وَإِمَّا إِقْنَاعِيًّا - وَفِي نَسْخَةِ
 « إِقْنَاعًا » - وَفِي بَادِيءِ الرَّأْيِ أَعْنَى مِنْ مَقْدَمَاتٍ مُمْكِنَةٍ .

مِثْلُ قَوْلِهِمْ : إِنْ النَفْسُ الْغَضَبِيَّةُ وَالشَّهَوَانِيَّةُ تَعَوَّقُ - وَفِي نَسْخَةِ
 « تَفَرِّقُ » - النَفْسُ - وَفِي نَسْخَةِ « نَفْسُ » - الْإِنْسَانِيَّةُ عَنْ إِدْرَاكِ
 مَا شَأْنِ النَفْسِ أَنْ تَدْرِكَهُ ؛ فَإِنْ هَذِهِ الْأَقَاوِيلُ وَأَمْثَالُهَا ، يَظْهَرُ
 مِنْ أَمْرِهَا أَنَّهَا مُمَكِنَةٌ ، وَأَنَّهَا - وَفِي نَسْخَةِ « وَلِأَنَّمَا » - تَحْتَاجُ إِلَى أُدْلَةٍ
 وَأَنَّهَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا إِمْكَانَاتٌ كَثِيرَةٌ مُتَقَابِلَةٌ .

* * *

فَهَذَا آخِرُ مَا رَأَيْنَا أَنْ نَذْكُرَهُ - وَفِي نَسْخَةِ « نَذْكُرُ » - فِي تَعْرِيفِ
 الْأَقَاوِيلِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي هَذَا الْكِتَابِ ^(١) فِي الْمَسَائِلِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَهِيَ
 مُعْظَمُهَا فِي هَذَا الْكِتَابِ .

ثُمَّ نَقُولُ بَعْدَ هَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْمَسَائِلِ الطَّبِيعِيَّةِ .

الطبيعات

أما الملقب .

بالطبيعيات

فهى - وفى نسخة « فهو » وفى أخرى « وهى » -

علوم كثيرة

• • •

[٢٠٤] - نذكر أقسامها إلى قوله^(١) وإنما نخالفهم - وفى نسخة « تخالفهم »
وفى أخرى « تخالفونهم » - من جملة - وفى نسخة « من جعل » - هذه العلوم فى
أربع مسائل .

• • •

[٢٠٤] - قلت :

أما ما - وفى نسخة بدون كلمة « ما » - عدده من أجناس
العلم الطبيعى الثمانية فضحيح على مذهب أرسطو - وفى نسخة
« أرسطاطاليس » -

وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له ، فليست كما عدّها .
أما الطب . فليس هو من العلم الطبيعى ، وهو صناعة عملية
- وفى نسخة بدون كلمة « عملية » - تأخذ مبادئها من العلم الطبيعى ؛
لأن العلم الطبيعى نظرى .

(١) هذه أول مرة يحيل فيها ابن رشد على النص الذى يناقشه . لقد درج من قبل على أن يضع بين
يدى قارئه النص الذى يدور حوله بحثه . أما فى هذه المرة فقد أحوال . وفى وسع القارئ أن يرجع إلى النص
المحال إليه فى كتاب (تهافت الفلاسفة) فى القسم الطبيعى ص ٢٣٢ من الطبعة الثالثة التى أخرجتها دار
المعارف .

والطب عملى .

وإذا تكلمنا فى شىء مشترك للعلمين ، فمن جهتين . مثل
تكلمنا فى الصحة والمرض ، وذلك أن صاحب العلم الطبيعى
ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات
الطبيعية . والطبيب ينظر فيهما - وفى نسخة « فيها » - من حيث
- وفى نسخة بزيادة « إنه » - يحفظ أحدهما - وفى نسخة بزيادة
« أعنى الصحة » - ويبطل - وفى نسخة « ويزيل » - الآخر
- وفى نسخة بزيادة « أعنى المرض » -

أعنى أنه ينظر فى الصحة من حيث يحفظها . وفى المرض
- وفى نسخة بدون عبارة « أنه ينظر فى . . . وفى المرض » - من
حيث يزيله .

وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها ، وإنما هو
- وفى نسخة بدون كلمة « هو » - علم بتقدمة المعرفة بما يحدث
فى العالم ، وهو نوع من الزجر والكهانة .

ومن هذا الجنس - وفى نسخة بزيادة « هو » - أيضاً علم
الفراسة ؛ إلا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة ،
لا المستقبلية .

وعلم - وفى نسخة « علوم » - التعبير هو أيضاً من نحو علوم
- لتقدمة المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم ، لا نظرياً
ولا عملياً وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به فى العمل .

وأما علوم الطلسمات ، فهى باطل - وفى نسخة « باطلة » -
فانه ليس يمكن إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيراً فى الأمور
المصنوعة ، أن يكون ذلك التأثير لها ، إلا فى المصنوع ، لا أن

يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه .
وأما علوم الحيل : فهي داخلة في باب التعجب ، ولا مدخل
لها في الصنائع النظرية .

وأما الكيمياء : فصناعة مشكوك في وجودها .
وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها - وفي
نسخة « بها » - هو المطبوع بعينه ؛ لأن الصناعة قصارها إلى أن
تشبه بالطبيعة ، ولا - وفي نسخة « فلا » - تبلغها في الحقيقة .
وأما هل تفعل شيئاً يشبه في الجنس - وفي نسخة « الحس » -
الأمر الطبيعي ، فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ، ولا إمكانه .
والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع
طول الزمان .

* * *

وأما المسائل الأربع - وفي نسخة « الأربع مسائل - » التي
ذكر ، فنحن نذكر واحدة واحدة منها :

* * *

[٢٠٥] - قال أبو حامد :

المسألة الأولى - وفي نسخة « الأولى » - حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد
في الوجود بين - وفي نسخة « من » - الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة
وليس - وفي نسخة « فليس » - في - وفي نسخة « من » - المقذور ، ولا في
- وفي نسخة « من » - الإمكان إيجاد - وفي نسخة « اتحاد » - السبب ، دون
المسبب - وفي نسخة بزيادة « وعكسه » - ولا وجود المسبب دون السبب .
والثانية : - وفي نسخة « الثانية » - قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة
بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم .

وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم
بنفسه في كل حال .

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

والثالثة : — وفى نسخة « الثالثة » — قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العلم ، بل هى إذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .
والرابعة : — وفى نسخة « الرابعة » — قولهم : إن هذه النفوس يستحيل ردها — وفى نسخة « يستحيل رد هذه النفوس » — إلى الأجساد .

* * *

وإنما لزم — وفى نسخة « يلزم » — النزاع فى الأولى من حيث إنه ينبى — وفى نسخة « ينبى » — عليها إثبات المعجزات الخارقة — وفى نسخة « الخارقات » — للعادة ، مثل — وفى نسخة « العادة من » — :
قلب العصا ثعباناً .
وإحياء الموتى .
وشق القمر .

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد — وفى نسخة « أرادوا » — به إزالة موت الجهل بحياة العلم .

وأولوا تلقف العصا السحرية السحرة ، على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة — وفى نسخة « الظاهرة الظاهرة » بدل الإلهية الظاهرة « وفى أخرى « الظاهرة الإلهية الظاهرة — على يدى — وفى نسخة « يد » وفى أخرى « ترى » — موسى ، شبهات المنكرين .
وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده — وفى نسخة « وقوعه » — وزعموا أنه لم يتوتر .

* * *

لم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا فى — وفى نسخة « إلا الخصوصية فى » — ثلاثة أمور :

أحدها : فى القوة المتخيلة ؛ فلأنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس والاشتغال ، أطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل .

وذلك فى البقطة للأنباء .

ولسائر الناس فى النوم .

فهذه خاصية النبوة للقوة — وفى نسخة « بالقوة » — المتخيلة .

* * *

الثانى : — وفى نسخة « الثانية » — خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى ، إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . وإذا ذكر — وفى نسخة « ذكرت » — له الدليل تنبه للمدلول من نفسه .

وبالحملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة . وإذا خطر فى ذهنه حد — وفى نسخة « حدا » — النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط — وفى نسخة بدون عبارة « تنبه للنتيجة . . . خطر بباله الحد الأوسط » — الجامع بين طرفى النتيجة .

والناس فى هذا منقسمون :

فهم من يتنبه بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك من التنبيه إلا بتعب كثير .

وإذا جاز أن ينتهى طرف العقول إلى من لا حدس له أصلاً ، حتى لا يتها — وفى نسخة « لا يتنبه » — لفهم المعقولات مع التنبيه — وفى نسخة « التشبيه » — جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه لكل المعقولات ، أو لأكثرها ، وفى أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بكمية فى جميع المطالب ، أو بعضها ، وفى الكيفية ، حتى يتفاوت فى السرعة والقرب .

فرب — وفى نسخة بدون عبارة « قرب » — نفس مقدسة — وفى نسخة « مقدمة » — صافية تستمر — وفى نسخة « تستمد » — حدساً — وفى نسخة « حدسها » — فى جميع المعقولات ، وفى أسرع الأوقات .

فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم

— وفي نسخة « معلم » — بل كأنه متعلم — وفي نسخة « يتعلم » — من نفسه . وهو الذى وصف بأنه :

« يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسه نار ، نور على نور » .

* * *

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد — وفي نسخة « وقد » — تنهى إلى حد

تتأثر بها الطبيعيات — وفي نسخة « الطبيعات » — وتتسخر .

ومثاله : أن النفس منا — وفي نسخة « النفس مثلاً » — إذا توهمت — وفي نسخة « توهم » — شيئاً خدمتها — وفي نسخة « خدمته » — الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت — وفي نسخة « فحركت » — إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ، تحلبت أشداق ، وانهضت القوة الملعبة الفياضة — وفي نسخة « فياضة » — بالالاعاب من معادنه — وفي نسخة « معادنها » — .

وإذا تصور الوقاع — وفي نسخة « الدفاع » — انهضت القوة فنشرت الآلة .

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد وهمه — وفي نسخة « توهمه » — للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط . ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الجسم — وفي نسخة « الأجسام » — والقوى الجسائية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس . ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها .

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه — وفي نسخة « تخدمها » — وفي أخرى « تبلغها » — القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره . خلق ذلك فى جبلته ؛ فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه — وفي نسخة « غير بدنية » — وفي أخرى « غيره » — وفى رابعة بذونها جميعاً — فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم — وفي نسخة « هجوم » — صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف — وفي نسخة « لتخسف » — يقوم .

وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة فى الهواء

— وفي نسخة « الهوى » — فيحدث من — وفي نسخة « في » — نفسه تلك السخونة ،
أو البرودة — وفي نسخة « والبرودة » —

وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر .

ويكون ذلك معجزة للنبي ، ولكن — وفي نسخة « ولكنه » — إنما يحصل ذلك
في هواء مستعد للقبول . ولا ينهى إلى أن ينقلب الخشب حيواناً ، أو — وفي نسخة
« و » — ينشق — وفي نسخة « ينفلق » — القمر الذي لا يقبل الانخراق .

• • •

فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما
يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء
الموتى وغيره .

فلزم — وفي نسخة « ولزم » — الخوض في هذه المسألة :

لإثبات المعجزات .

ولأمر — وفي نسخة « وأمد » — آخر ، وهو — وفي نسخة « هو » — نصره
ما أطبق عليه المسلمون من أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — الله تعالى قادر
على كل شيء ، فلنحضر — وفي نسخة « فلنحصر » — في المقصود .

(٢٠٥) — قلت :

أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقضاء من الفلاسفة قول ؛
لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض
للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فإنها مبادئ الشرائع ، والفاحص
عنها ، والمشكل فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص
عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله تعالى موجود ؟

وهل السعادة موجودة ؟

وهل الفضائل موجودة ؟

ولأنه لا يشك^(١) في وجودها .
 وأن - وفي نسخة « وأى » - كيفية وجودها ، هو أمر إلهي
 معجز عن إدراك العقول الإنسانية .
 والعللة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها
 - وفي نسخة « منها » - الإنسان فاضلاً .
 ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب
 أن لا يتعرض للفحص - وفي نسخة « الفحص » - عن المبادئ
 التي توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة .
 وإذا كانت الصنائع العلمية - وفي نسخة « العملية » -
 لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها - وفي نسخة « يقبلها » -
 المعلم أولاً ؛ فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية - وفي نسخة
 « العلمية » -

* * *

وأما ما حكاه في أسباب - وفي نسخة « إثبات » - ذلك عن
 الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا^(٢) .
 وإذا صح الوجود ، وأمکن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ،
 ولا قوة في جسم .
 بغير - وفي نسخة بدون عبارة « بغير » - استحالة - وفي نسخة

(١) هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة القدماء .
 فليس وجود الإله موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول صفاته .
 وليس وجود السعادة موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول مفهومها .
 وليس وجود الفضائل موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول تحديد كنهها وحقيقتها .
 كذلك ليس أمر المعجزات مما ينبغي أن يتناول إليه من لا يحسن القول فيه ، بل هي أمور تتعلق
 بالتسلیم والرضا .

هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة الإغريق ، فليس من لم يكن يعرف أن لكبار الفلاسفة حدوداً
 وقفوا عندها ، وأقذاراً لم يستطيعوا أن يتجاوزوها ، فليست الفلسفة عدواناً على المقدسات ، ولا انغلاقاً من
 القيد ، ولكنها الاتزان الذي يعرف لكل شيء قدره .

(٢) ابن سينا ابتكر القول في معجزات الأنبياء .

« استحالته » وفي أخرى بدون العبارتين - فإن ما - وفي نسخة « فأما » - أعطى - وفي نسخة « يعطى » - من ذلك السبب ، ممكن - وفي نسخة « الممكن » - وليس - وفي نسخة « أو ليس » وفي أخرى « إذ ليس » - كل ما كان ممكناً في طبعه - وفي نسخة « في طبيعة » وفي أخرى « في طبيعته » - يقدر الإنسان أن يفعل .

فإن الممكن في حق الإنسان معلوم .
وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه .
فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق - وفي نسخة « الخارق »
وفي أخرى « بالخارق » - هو - وفي نسخة « وهو » - ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه .
وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الإنسان .

* * *

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس . وأبينها^(١) في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانهقلاب العصا حية - وفي نسخة بدون عبارة « كانهقلاب العصا حية » -
وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد ، إلى يوم القيامة .

(١) ابن رشد يعترف بمعجزات غير القرآن الكريم ، لكنه يرى أن أبين معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس في مثل قوته ، وذلك أمر لا نلظن منصفاً بخالفه فيه .

فليسمع ذلك أولئك الذين يودون أن يتشبهوا بالفلاسفة ، دون أن يعرفوا الحد الذي وقف عنده الفلاسفة فيضربوا في تيه من المزايع ظانين أن كل غريب من القول فهو بالفلسفة أشبه وبها أليق .
ألا فليعلموا أنهم بهذه الجراءة الطائشة ، يسيئون شعبة الفلسفة دون أن يضروا الدين في شيء .

وهذا فاقت هذه المعجزات - وفي نسخة « المعجزة » - سائر المعجزات
 فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة .
 وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر
 قد نبه عليه أبو حامد - وفي نسخة « ابن سينا » - في غير ما موضع .
 وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها - وفي نسخة « فيها » -
 سمى النبي نبياً .
 الذي هو الإعلام بالغيوب .
 ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه
 سعادة جميع الخلق .

* * *

وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به
 من القدماء إلا ابن سينا .
 والذي يقول به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - القدماء في أمر
 الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني
 ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي
 تسميه - وفي نسخة « تسميهم » - الخذاق - وفي نسخة « الحدث » -
 منهم ، العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً .

* * *

فلنعد إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - قاله في المسائل
 الأربع .

المسألة الأولى *

* * *

[٢٠٦] — قال أبو حامد :

الاقتران — وفي نسخة « الافتراق » — بين
 ما يعتقد — وفي نسخة « نعتقد » — في العادة سبباً .
 وما يعتقد — وفي نسخة « نعتقد » — مسبباً .
 ليس ضرورياً عندنا .
 بل كل شيئين — وفي نسخة « كل ذلك شيان » وفي أخرى « كل ذلك
 سببان » وفي رابعة « كل ذلك شيء » — ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا .
 ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر .
 ولا نفيه متضمن لنفي الآخر .
 فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر .
 ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر
 مثل — وفي نسخة « مثال ذلك » — الرى والشرب .
 والشبع والأكل .
 والاحتراق — وفي نسخة « والإحراق » — ولقاء النار .
 والنور وطلوع الشمس .
 والموت ، وجز — وفي نسخة « وحجز » — الرقبة .
 والشفاء — وفي نسخة بدون عبارة « والشفاء » — وشرب الدواء .
 وإسهال البطن ، واستعمال — وفي نسخة « باستعمال » — المسهل .
 وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات .
 والحرف .
 وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لحلقها — وفي نسخة « يخلقها » —

* وفي نسخة (الأولى) وفي أخرى (مسألة) وفي رابعة (المسألة السابعة عشر) .

على التساوق ، لا — وفي نسخة « ولا » — لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل
للفوت — وفي نسخة « للفرق » — بل لتقدير — وفي نسخة بدون عبارة « لتقدير » —

وفي المقدور — وفي نسخة « في المقدور » —

خلق الشيع دون الأكل ،

ونخلق الموت دون جز الرقة .

وإدامة الحياة مع جز الرقة .

وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة .

* * *

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ،
وهو :

الاحتراق ، والقطن — وفي نسخة « في القطن » — مثلاً ، مع ملاقة النار .

فلما نجوز وقوع الملاقاة — وفي نسخة « الملاقات » — بينهما دون الاحتراق
— وفي نسخة « الإحراق » —

ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم ينكرون
جوازه .

وللكلام — وفي نسخة « والكلام » — في هذه — وفي نسخة بدون كلمة
« هذه » — المسألة ثلاث — وفي نسخة « ثلاثة » — مقامات :

* * *

المقام الأول : — وفي نسخة « الأول » — أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق
— وفي نسخة « الإحراق » — هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ،
فلا يمكنه الكف عما هو في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — طبعه ، بعد ملاقاته
لحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق — وفي نسخة « الاحتراق » —
بخلق — وفي نسخة « خلق » — السواد في القطن . والتفريق في أجزائه ، وجعله

حراقاً وربما دأ - وفي نسخة «أو ربما دأ» - هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة .

فأما - وفي نسخة «وأما» - النار فهي - وفي نسخة «وهي» - جماد لا - وفي نسخة «فلا» - فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ - وفي نسخة «الفاعلة» - وليس لهم - وفي نسخة «له» - دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار .

والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به - وفي نسخة «بها» - وأنه - وفي نسخة «فإنه» - لا علة سواه : إذ لا خلاف في أن ائتلاف - وفي نسخة «انسلاك» وفي أخرى «انسلال» وفي رابعة بدون العبارتين - الروح بالقوى - وفي نسخة «والقوى» - المدركة والحركة في نطف - وفي نسخة «نطفة» - الحيوانات . ليس يتولد عن الطبائع المحصورة ، في الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة .

ولا أن الأب فاعل الجنين - وفي نسخة «فاعل ابنه» - بإيقاع - وفي نسخة «بإيداع» - النطفة في الرحم .

ولا هو فاعل حياته . وبصره ، وسمعه ، وبساتير المعاني التي - وفي نسخة «آتي هي» - فيه .

ومعلوم أنها موجودة عنده لم يقل أحد - وفي نسخة «ولم نقل» - إنها موجودة به .

بل وجودها من جهة الأول :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع .

والكلام - وفي نسخة «فلا كلام» - معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه - وفي نسخة «لا يدل أنه» - موجود به .

بل نبين - وفي نسخة «يتبين» - هذا بمثال ، وهو أن الأكف ، لو كان

فى عينيه — وفى نسخة « عينه » — غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه — وفى نسخة « عينه » — نهاراً ، وفتح أجفانه فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه — وفى نسخة « عينه » — لصور — وفى نسخة « بصور » وفى أخرى « تصور » — الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه .

مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً .

والحجاب مرتفعاً .

والشخص المقابل — وفى نسخة « القابل » — متلوئاً — وفى نسخة « مسلوباً » — فيلزم لا محالة أن يبصر .

ولا يعقل أن لا — وفى نسخة « أنه لا » — يبصر .

حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب فى انطباع الألوان فى بصره .

فن أين يأمن الخصم — وفى نسخة « الحكم » — أن يكون فى المبادئ للوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاته — وفى نسخة « ملاقات » — بينها . إلا أنها ثابتة ليس تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة ، فتغيب . ولو انعدمت أو غابت ، لأدركتنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شهدنا — وفى نسخة « شاهدناه » وفى أخرى « شاهدنا » —

وهذا ما — وفى نسخة بلون كلمة « ما » — لا نخرج — وفى نسخة « يخرج » — عنه — وفى نسخة « منه » — على قياس أصلهم .

* * *

ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة — وفى نسخة « ملاقات » — بين الأجسام ، وعلى الجملة ، عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك ، أو ملائكة ، حتى قالوا : انطباع صورة — وفى نسخة « صور » — الألوان فى العين ، يحصل من جهة واهب الصور .

وإنما طلوع الشمس — وفى نسخة « الجسم » —

والحدقة السليمة .

والجسم المتلون .

معدات ومهيات لقبول المحل هذه الصورة - وفي نسخة « الصور » -

وطردوا هذا في كل حادث .

وهذا - وفي نسخة « وبهذا » - يبطل دعوى من يدعى أن النار هي الفاعلة

للاحتراق - وفي نسخة « للاحتراق » -

والخيز هو الفاعل للشيع .

والدواء هو الفاعل للصحة .

إلى غير ذلك من الأسباب .

[٢٠٦] - قلت :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات
فقول سفسطائي .

والمتكلم بذلك :

إما جاحد بلسانه لما - وفي نسخة « ولا » - في جنازه .

ولما - وفي نسخة « أو » - منقاد لشبهه سفسطائية عرضت له
في ذلك .

ومن ينفي ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ومن ينفي ذلك » -
فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

* * *

وأما أن هذه الأسباب - وفي نسخة « الأشياء » - مكتفية بنفسها
- وفي نسخة « بأنفسها » - في الأفعال الصادرة عنها ، أو - وفي نسخة
« و » - إنما - وفي نسخة « بما » - تتم أفعالها بسبب من خارج
إما مفارق، وإما غير مفارق .

فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو ما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

* * *

وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً ، لموضع ما ههنا من المفعولات - وفي نسخة « المفعولات » - التي لا يحس فاعلها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها يفعل بعضاً لموضع . . . التي لا يحس فاعلها » - فإن ذلك ليس بحق ؛ فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما - وفي نسخة « فيما » - ليس بمجهول ، فأسبابه محسوسة ، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

* * *

وأيضاً فإذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها .

فإنه - وفي نسخة بزيادة « ليس » - من المعروف بنفسه أن للأشياء - وفي نسخة « الأشياء » - ذوات وصفات ، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود - وفي نسخة « موجود » - موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء . وأسماؤها وحدودها .

فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه - وفي نسخة بدون عبارة « تخصه » -

ولولم يكن له طبيعة تخصه - وفي نسخة بدون عبارة « تخصه » -
لما كان له اسم يخصه ولا حد .
وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً .
لأن ذلك الواحد يسأل عنه :
هل له فعل واحد يخصه ، أو - وفي نسخة « و » - انفعال
يخصه ؟

أوليس له ذلك - وفي نسخة « كذلك » -
فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن
طبائع خاصة .
وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد .
وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود .
وإذا ارتفعت طبيعة الموجود . لزم العدم .

* * *

وأما أهل الأفعال الصادرة عن موجود موجود .
ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه - وفي نسخة « منه »
وفي أخرى « عنه » - ؟
أو هي أكثرية ؟
أو فيها الأمران جميعاً ؟

فطلوب يستحق الفحص عنه ؛ فإن الفعل والانفعال الواحد
بين كل شيئين من الموجودات ، إنما يقع - وفي نسخة « يضع » -
بإضافة ما ، من الإضافات التي لا تنتهي ، فقد تكون إضافة تابعة
لإضافة ؛ ولذلك لا يقطع على أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » -
النار إذا دنت من جسم حساس ، فعلت ولا بد ؛ لأنه لا يبعد
أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى - وفي نسخة « في » - الجسم

الحساس لإضافة تعوق - وفي نسخة « تقوى » - تلك الإضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره .
لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدها .

* * *

وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب :
فاعل . ومادة . وصورة . وغاية .
فذلك شيء معروف بنفسه .
وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات ، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب .

أعني التي سماها - وفي نسخة « سموها » - قوم : مادة .
وقوم شرطاً ومحلاً - وفي نسخة « شرطاً لا محالة » -
والتي يسميها قوم صورة - وفي نسخة بدون عبارة ، « والتي يسميها قوم صورة » -
وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق الشروط . مثل ما يقولون : إن الحياة شرط في العلم - وفي نسخة « العالم » -

وكذلك - وفي نسخة « كذلك » - يعترفون بأن للأشياء حقائق ، وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يطردون الحكم في ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « في ذلك » - في الشاهد والغائب ، على مثال واحد .

وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة - وفي نسخة بدون كلمة

« اللازمة » - لخواهر الشيء . وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الاتقان - وفى نسخة « الاتفاق » - فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً .

وكون الموجود مقصوداً به - وفى نسخة « مقصوراً به » - غاية ما يدل على أن الفاعل له - وفى نسخة بدون عبارة « له » - عالم به . والعقل ليس هوشىء - وفى نسخة « شيئاً » - أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها . وبه يفرق من سائر القوى المدركة .
فن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

* * *

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا .
أسباباً ومسببات .

وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها
فرفع هذه الأشياء هو - وفى نسخة « هى » - مبطل للعلم ،
ورفع له - وفى نسخة « ورافع له » وفى أخرى بدون العبارتين - ،
فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شىء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ؛
بل إن كان فظنون ، ولا يكون ههنا برهان ، ولا أحد أصلاً .

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين .
ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون
قوله هذا ضرورياً .

* * *

وأما من يسلم .
أن - وفى نسخة بدون كلمة « أن » - ههنا أشياء بهذه
الصفة .

وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً .
وتوهم أنها ضرورية ، وليست ضرورية .
فلا ينكر الفلاسفة ذلك .

فإن سموا مثل هذا ، عادة ، جاز ، وإلا - وفي نسخة
« ولا » وفي أخرى بدون العبارتين - فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؛
هل يريدون - وفي نسخة « يرون » - أنها عادة الفاعل ؛
أو عادة الموجودات ؟

أو عادتنا ؟ - وفي نسخة « عادة » وفي أخرى عادتهم -
عند الحكم على هذه الموجودات .

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ؛ فإن العادة ملكة يكتسبها
الفاعل ، توجب تكرار - وفي نسخة « تكرار » - الفعل منه على
الأكثر ، والله عز وجل يقول :

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] .

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا] .

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا
لدى النفس .

وإن كانت في غير ذى نفس ، فهي في الحقيقة طبيعة .
وهذا غير ممكن ، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى
الشيء .

إما ضرورياً ، وإما أكثرياً .

وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ؛ فإن
هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ،
وبه صار العقل عقلاً .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه ،
إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما - وفي

نسخة بدون كلمة « ما » - نقول : جرت - وفي نسخة « جارت » - عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد - وفي نسخة « يرون » وفي أخرى « يريدون » - أنه يفعله في الأكثر .

وإن كان هذا هكذا ، كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب - وفي نسخة « نسبت » - إلى الفاعل أنه حكيم .

* * *

فكما قلنا : لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية - وفي نسخة « مكنتفة » - بأنفسها - وفي نسخة « نفسها » - في هذا الفعل - وفي نسخة « الفاعل » - بل بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلاً عن فعلها .

* * *

وأما ما جوهر هذا الفاعل ، أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه .

وذلك أنهم كلما اتفقوا على :

أن الفاعل الأول هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - برىء عن المادة .

وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات ، وفي وجود أفعالها .

وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة معقول له - وفي نسخة « مفعول له » - هو غير هذه الموجودات .

فبعضهم جعله الفلك فقط .

وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريثاً من الهيولى ،
وهو الذى يسمونه - وفى نسخة « يسمون » - واهب الصور
- وفى نسخة « الصورة » -

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه .
وأشرف ما تفحص ^(١) عنه الفلسفة - وفى نسخة « الفلاسفة » -
هو هذا المعنى .

فإن كنت ممن يشقاق إلى هذه الحقائق فاسلك - وفى نسخة
بزيادة « إلى » - الأمر من بابه .

* * *

وإنما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية ، وبخاصة
النفسانية - وفى نسخة « نفسانية » - لأنهم لم يقدرُوا - وفى نسخة
« لأنهم يقدرُون » - أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد ،
والرطب واليابس التى هى - وفى نسخة « التى من » - وفى أخرى
التى هى من « - أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم
- وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » - وتفسد .

والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له
سبب ظاهر - وفى نسخة « مما ليس ينسب » - إلى الحار والبارد
- وفى نسخة « البارد والحار » - والرطب واليابس .

ويقولون : إن - وفى نسخة « إنه » - عند ما تمتزج هذه
الاسطقسات امتزاجاً ما - وفى نسخة « امتزاجات » - تحدث
هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان
وسائر الأعراض .

وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء .

* * *

(١) موضوع الفلسفة عند ابن رشد .

[٢٠٧] - المقام الثاني : - وفي نسخة « قال أبو حامد : المقام الثاني » - :
مع من يسلم - وفي نسخة « سلم » - أن هذه الحوادث تفيض عن - وفي نسخة
« من » - مبادئ الحوادث . ولكن الاستعداد لقبول الصور - وفي نسخة « هذه
الصور » - يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك - وفي نسخة
« تيك » - المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها بالزوم والطبع ، لا على سبيل التروى
والاختيار ، صدور - وفي نسخة « كصدور » - النور من الشمس .

ولمّا افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل
يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر .

والمدر لا يقبل - وفي نسخة بزيادة « هذا » -

والهواء لا يمنع نفوذ نوره . والحجر يمنع .

وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب .

وبعضها يبيض كثوب القصار ، وبعضها يسود كوجهه .

والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ؛ لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكذلك مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لا يمنع عندها ولا يخل ، ولما
التفصيل في - وفي نسخة « من » - القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفها ، وفرضنا قطعتين متماثلتين ،
لاقتا النار على وثيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ،
وليس ثم اختيار .

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار ، مع عدم الاحتراق ،
وبقاء النار ، ناراً .

وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ؛ وذلك يخرجها - وفي
نسخة « يخرجها » - عن كونها - وفي نسخة « كونه » - ناراً ، أو بقلب - وفي
نسخة « يغلب » - إبراهيم عليه السلام ورده - وفي نسخة « وبلدنه » - حجراً ، أو
شيئاً لا يؤثر فيه النار .

ولا هذا ممكن .

ولا ذاك ممكن .

[٢٠٨] - قلت .

إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض ، وإنما - وفي نسخة « إنما » - الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول : - وفي نسخة « يفعل » - إن الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل ، ولكن يقول : إنها - وفي نسخة بدون عبارة « إنها » - تفعل - وفي نسخة « تعقل » - بعضها في بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج .

ولكن لست أعلم أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق وإنما قالوا ذلك فى الصور - وفي نسخة « فى الصورة » - الجوهرية . وأما الأعراض فلا - وفي نسخة بدون عبارة « فلا » - فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها . وكذلك سائر الكيفيات الأربع ، لكن - وفي نسخة « الأربع » ، لا - من حيث يحفظ بها حرارة النار الاسطقسية ، والحرارة التى تصدر من الأجرام السماوية .

* * *

وأما ما نسبته إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار ، فلم يقل به أحد يعتد به ، بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار .

لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين لا أفضلهما .

واختيارها ليس لشيء - وفي نسخة « بشيء » - يكمل - وفي نسخة « يكل » - ذاتها ؛ إذ كان ليس فى ذاتها - وفي نسخة « لذاتها » - نقص ؛ بل ليكمل به من الموجودات من فى

طباعة - وفي نسخة « طباعها » - نقص - وفي نسخة بدون عبارة
« بل ليكمل به ... طباعه نقص » -

* * *

وأما ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - نسبة من الاعتراض
على معجزة إبراهيم عليه السلام - وفي نسخة بدون عبارة « عليه
السلام » - فثبي لم يقله - وفي نسخة « لا يقوله » - إلا الزنادقة^(١)
من أهل السلام ؛ فإن الحكماء من الفلاسفة - وفي نسخة
« الحكماء والفلاسفة » - ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل ،
في مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج - وفي نسخة
« يحتاج » - إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه - وفي نسخة « أنهم » - لما كانت كل صناعة لها
مبادئ وواجب - وفي نسخة « فواجب » - على الناظر في
تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض - وفي نسخة
« لا يتعرض » - لها بنفي ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية
الشرعية أخرى بذلك ؛ لأن المشي على الفضائل الشرعية هو - وفي
نسخة « وهو » - ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما
هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ؛ ولذلك يجب على كل إنسان
أن يسلم مبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها ، ولا بد ، الواضع - وفي
نسخة « هذا الواضع » - لها ؛ فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل
- وفي نسخة « مبطلان » - لوجود الإنسان ؛ ولذلك وجب قتل الزنادقة .

* * *

فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي - وفي نسخة « هو » -

(١) هكذا يصرح ابن رشد بأن من ينكر معجزة إبراهيم هو زنديق ، وغير معجزة إبراهيم مثل
معجزة إبراهيم . ألا فيلزم ذلك من يتشبه بالفلاسفة دون أن يعرف ما يقول الفلاسفة .

أمور إلهية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يعترف بها ، مع جهل أسبابها ؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ؛ لأنها مبادئ تثبت الشرائع .
والشرائع مبادئ الفضائل .

ولا فيما يقال منها - وفي نسخة « فيها » - بعد الموت .
فإذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلاً بإطلاق .
فإن تبادى به - وفي نسخة « له » - الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين - وفي نسخة « الراسخين به » - في العلم ، ففرض له تأويل في مبادئها ، ففرضه - وفي نسخة « ففرضه » - وفي أخرى « فيجب عليه » - أن لا يصريح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه .

[والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا] .
هذه هي حدود الشرائع ، وحدود العلماء .

* * *

[٢٠٨] - قال أبو حامد :

والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست - وفي نسخة « ليس » - وفي أخرى بدون العبارتين - تفعل بالاختيار - وفي نسخة « باختياري » -
وأن الله تعالى لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يفعل بالإرادة .
وقد فرغنا عن إبطال دعواهم في ذلك ، في مسألة حدث العالم .
فإذا - وفي نسخة « وإذا » - ثبت - وفي نسخة « أثبت » - أن الفاعل يخلق الاحتراق - وفي نسخة « الإحراق » - بإرادة - وفي نسخة « بإرادته » - عند ملاقاته القطنة - وفي نسخة « العطية » - النار ، أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقات - وفي نسخة « الملاقات » -

[٢٠٨] - قلت :

الذى وضع ههنا أنه قد ثبت - وفي نسخة « تثبت » -
 لها - وفي نسخة « إنما » - للخصم هو الذى يدافع به - وفي
 نسخة « يرافع به » - الخصم ، ويقول : لا دليل عليه .
 و أن الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها ؛
 لتكون من - وفي نسخة « لتكوين فى » - النار ؛ فإن دعوى مثل
 هذا ترفع - وفي نسخة « تدفع » - الحس فى وجود الأسباب والمسببات
 فلا يشك أحد من الفلاسفة فى أن - وفي نسخة « الفلاسفة أن » -
 الاحراق الواقع فى القطن من النار - وفي نسخة « من النار فى
 القطن » - مثلاً ، أن النار هى الفاعلة له ، لكن لا إطلاق ، بل
 من قبل مبدأ من خارج هو شرط فى وجود النار فضلاً عن - وفي
 نسخة « على » - إحراقها ، وإنما يختلفون فى هذا المبدأ ما هو ؟
 هل هو - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - مفارق .
 أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار ؛

* * *

[٢٠٩] - قال أبو حامد ، عجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا - وفي نسخة « فهذا » - يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛
 فإنه إذا أنكرتم - وفي نسخة « أنكرت » - لزوم المسببات عن أسبابها - وأضيفت
 - وفي نسخة « وأضيف » - إلى إرادة مختزعا .
 ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه - وفي
 نسخة « بل بعينه وتنوعه » وفي أخرى « بل بعينه وتنوعه وقت الفعل » - فليجوز
 كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، وثيران مشتعلة ، وجبال راسية
 وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها ؛ ، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له .

* * *

ومن وضع كتاباً فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته

غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً — وفي نسخة بدون « أمرد متصرفاً » — أو انقلب حيواناً .

ولو — وفي نسخة « أولو » — ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، أو انقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حميراً .
وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ؟ وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، وقد لطنح بيت الكتب ببوله ، وروثه .

وأني تركت في البيت خبزة — وفي نسخة « جرة من الماء » — ولعلها انقلبت شجرة تفاح ؛ فإن الله تعالى قادر على كل شيء .
وليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة .
ولا من ضرورة الشجرة أن تبخل من البذر .

بل ليس من ضرورته ، أن يخلق من شيء — وفي نسخة « يخلق الشيء » — فلعلة خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا — وفي نسخة « إلى » — الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل ؛ يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق ، قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ؛ فإن الله قادر على كل شيء ممكن .
وهذا ممكن .

فلا بد من التردد فيه .

وهذا فن يتسع المجال في تصويره .

وهذا القدر كاف — وفي نسخة بزيادة « فيه » — .

* * *

ولما حكى^(١) هذا الكلام عن الفلاسفة ، أتى بجواب فقال :
والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق — وفي نسخة « يطلق » — للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المجالات كلها — وفي نسخة بدون عبارة « كلها » —

ونحن لا نشك في هذه الصور — وفي نسخة « الصورة » — التي أوردتها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع — وفي نسخة بدون عبارة « يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع » — واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها ، أن فلاناً لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يقدم من سفره غداً . وقدمه ممكن . ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العاى فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم .

ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ؛ فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات — وفي نسخة بزيادة « فيها » — انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله سبحانه وتعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات .
ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت .

فليس — وفي نسخة « وليس » — في هذا الكلام إلا تشنيع — وفي نسخة « تشيع » — محض

[٢٠٩] — قلت :

أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء .
وأنها كذلك عند الفاعل .

ولما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل — وفي نسخة « الفاعل » — ليس لارادته ضابط يجري عليه ، لا دائماً ، ولا في الأكثر .

فكل ما لزم المتكلمين من الشفاعات يلزمهم .

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ فإذا لم يكن في الوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجودات » - إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « والفاعل » - فليس ههنا علم - وفي نسخة « شيء » - ثابت بشيء - وفي نسخة « لشيء » - أصلاً . ولا طرفة عين ، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات :

مثل الملك الجائر ، وله المثل الأعلى ، الذي لا يعتاص - وفي نسخة « يعتاض » - عليه شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ، ولا عادة ؛ فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع . وإذا وجد عنه فعل ، كان استمرار - وفي نسخة « استمرار » - « فان » - وجوده في كل آن مجهولاً - وفي نسخة « مجهول » - بالطبع .

* * *

وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بأن الله تعالى ، لو خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة ، كأنك قلت : وقت المعجزة ليس بانفصال .

صحيح ؛ وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبدياً شيء تابع لطبيعة الموجود ؛ فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود .

فإن كان لنا في هذه الممكنات علم ، ففي - وفي نسخة « فهي » - الموجودات الممكنة حالٌ « هي التي يتعلق بها علمنا . وذلك إما من قبلها - وفي نسخة « من قبل » - أنفسها .

أو من قبل الفاعل .

أو من قبل الأمرين .

وهي التي يعبرون عنها بالعادة .

وإذا - وفي نسخة « وإذ » - استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول ، فلم يبق أن تكون إلا في الموجودات ، وهذه هي التي يعبر عنها ، كما قلنا ، الفلاسفة - وفي نسخة « للفلاسفة » - بالطبيعة .

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - علم الله تعالى بالموجودات ؛ وإن كان - وفي نسخة « كانت » - علته لها ، فهي أيضاً لازمة لعلمه ؛ ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فالعالم - وفي نسخة « بالعالم فالعالم » وفي أخرى « بالعالم » - بقدم زيد مثلاً ، إن وقع للنبي - وفي نسخة « للشيء » - من قبل لإعلام الله له ، فالسبب في وقوعه - وفي نسخة « وجوده » - على وفق العلم ، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي .

فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة .
وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود - و
نسخة « الموجودة » - التي - وفي نسخة « الذي » - هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه - في نسخة « وعدمه » - فإنه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها - وفي نسخة « نفسها » - ومن قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم :
إما أن لا توجد ، ولا تعدم .

أو توجد وتعدم معاً .
وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود ، والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هي التي - وفي نسخة « التي هي » - توجب أحد المتقابلين على - في نسخة « أعني » - التحصيل .

والعلم المتعلق بها هو :

إما علم متقدم - وفي نسخة « العلم المتقدم » - عليها - وفي نسخة « من علمها » - وهو - وفي نسخة « وهي » - العلم الذي هي معلولة عنه ، وهو العلم القديم .

أو العلم التابع لها ، وهو العلم الغير القديم .
والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة .

وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها .
هو - وفي نسخة « وهو » - الذي يسمى للناس رؤيا ، وللأنبياء وحياً .

والارادة الأزلية ، والعلم الأزلي ، هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى :

[قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ .

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة .

وقد يكون حدوثها على الأكثر .

والمنامات والوحي ، كما قلنا ، إنما هو إعلام بهذه الطبيعة .
الموجودات الممكنة ، والصنائع التي تدعى مقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل إنما عندها آثار نزره - وفي نسخة « عندها أثر » - من آثار هذه الطبيعة ، أو الخلقة ، أو كيف شئت أن تسميها ، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم .

[٢١٠] - قال أبو حامد :

المسلك الثاني : وفيه الخلاص من هذه التشنعات ، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطتان مائلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه .

ولكننا مع هذا نجوز أن يلتق نبي - وفي نسخة « شئ » - في النار ، فلا يحترق ، إما بتغير صفة النار .

أو بتغير صفة النبي - وفي نسخة « الشئ » -

فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار - وفي نسخة بزيادة « بحيث » - يقصر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فيبقى معها سخوتها ، وتكون على صورة النار ، وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخوتها وأثرها .

أو يحدث - وفي نسخة « ويحدث » - في بدن الشخص صفة ، ولا - وفي نسخة « لا » - يخرجها - وفي نسخة بزيادة « صفة » - عن كونه لحمًا وعظمًا ، فيدفع أثر النار .

فلما نرى من يطلى نفسه بالطلق ، ثم يقعد في نور موقد - وفي نسخة « موقدة » - ولا يتأثر به ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فلإنكار الخصم اشتغال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار ، أو في البدن ، تمنع الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق ، وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب .

ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى - وفي نسخة « فلم ينبع » وفي أخرى « فم ينبغى » - أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالها .

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصا ثعبانًا ، يمكن بهذا الطريق . وهو أن المادة قابلة لكل شئ .

فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتًا .

ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له - وفي النسخة بدون عبارة « له » - دماء . ثم الدم يستحيل منيًّا .

ثم المنى ينصب في الرحم فيتخلق حيوانًا .

وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل .
 فلم يجيل الخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار
 في وقت أقرب مما عهد فيه .
 وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضابط للأقل ، فتستعمل هذه القوى في
 عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي - وفي نسخة « للنبي » -

* * *

فإن قيل : وهذا - وفي نسخة « هذا » - يصدر من نفس النبي .
 أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي ؟
 قلنا : وما - وفي نسخة « هو ما » وفي أخرى « وإذا » - سلمتموه من جواز
 نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس - وفي نسخة « الأنفس » -
 النبي - وفي نسخة « التي » بدل « النبي » وفي أخرى بدلونها - يحصل منه أو من
 مبدأ آخر ؟

فقلنا في هذا ، كقولكم في ذاك .
 والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى .
 إما بغير واسطة .
 أو بواسطة الملائكة .

ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همه النبي إليه ، وتعين نظام الخير
 في ظهوره ؛ لا استمرار نظام الشرع .
 فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود .
 ويكون الشيء في نفسه ممكناً .
 والمبدأ به سمحاً جواداً .

ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير
 متعيناً فيه .

ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه ؛ لإفاضة
 الخير .

* * *

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولأزم لهم مهما — وفي نسخة « ومهما » — فتحو باب الاختصاص للنبي — وفي نسخة « للشيء » — بخاصية تخالف عادة الناس ؛ فإن مقادير — وفي نسخة « مقدار » — ذلك الاختصاص لا ينضب في العقل لإمكانه . فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الحملة : لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة . وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم .

ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا الإنسان ، ومن نطفة الفرس لإفرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجمة بهذا الطريق .

ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ، ولا من بذر الكمثرى تفاح .

ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتولد قط ، كالديدان .

ومنها ما يتولد ويتولد جميعاً — وفي نسخة بلون كلمة « جميعاً » — كالفار . والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمر غائبة — وفي نسخة — « غابت » — عنا . ولم يكن في القوة البشرية الإطلاع عليها ؛ إذ ليس تفيض الصور — وفي نسخة « الصورة » — عندهم من الملائكة بالتنشئ ، ولا جزافاً . بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه — وفي نسخة « لكونه » — مستعداً في نفسه . والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

• • •

فقد انفتح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب — وفي نسخة « إلى باب » — الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية ، وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها — وفي نسخة بلون عبارة « لها » — طالماً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم .

فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد ، والبق ، عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات .

فلإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فنأين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، وعدم الأنس بالموجودات العالية ، والذهول عن أشرار الله سبحانه ، في الحلقة والقطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

• • •

فلأن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى : وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور . ومن الأشياء ما يعرف استحالتها . ومنها ما يعرف إمكانها .

ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان . فالآن ما حله المحال عندكم ؟ فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد .

فقولوا : إن كل شيئين .

ليس هذا ذاك .

ولا ذاك هذا .

فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر .

وقولوا : إن الله تعالى يقلر على خلق لإرادة من غير علم بالمراد .

ونخلق علم — وفي نسخة بدون عبارة « الآخر ، وقولوا . ونخلق علم » — من غير حياة .

ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى

صناعات . وهو مفتوح العين محقق بصره نحوه — وفي نسخة بدون عبارة « نحوه » — ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه .

وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية ، وبين الرعدة — وفي نسخة « الرعدة » — فلا يدل الفعل المحكم على العلم^(١) . ولا على قدرة الفاعل .

وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس .

فيقلب الجوهر عرضاً .

ويقلب العلم قدرة .

والسواد بياضاً .

والصوت رائحة .

كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً .

والحجر ذهباً .

ويلزم عليه — وفي نسخة « عنه » — أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه .

والمحال إثبات الشيء مع نفيه .

أو — وفي نسخة « و » — إثبات الأخص مع نفي الأعم .

أو — وفي نسخة « و » — إثبات الاثنين مع نفي الواحد .

وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال .

وما لا ليس بمحال فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ؛ لأنه — وفي نسخة « لأننا » وفي أخرى

(١) إن هذا يعني أن الفعل المحكم ليس يدل على أن فاعله المباشر ليس علماً وليس قادراً ؛ لأنه قد يكون ميتاً كما هو مصرح به في صدر العبارة .

ولكن هذا لا يقتضح في دلالة ما في هذا الكون من حكمة على وجود إله عالم قادر ؛ لأن الميت كان يفعل بتسخير عالم قادر . فإذا لم يلزم أن يكون المباشر للفعل المحكم عالماً ولا قادراً ، فنلزم أن يكون من هو مصدراً للفعل في الواقع ونفس الأمر ، علماً قادراً .

فدلالة الفعل المحكم على العالم القادر عقلية .

« لا » — يفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي هيئة البياض ، ووجود السواد .

فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .

ولأنما لا يجوز كون الشخص في مكانين ؛ لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك يفهم من الإرادة طلب معلوم . فإن فرض طلب ولا علم ، لم تكن إرادة . فكان فيه نفي ما فهمناه .

والحمد يستحيل أن يخلق فيه العلم ؛ لأننا نفهم من الحمد ما لا يدرك ؛ فإن خلق فيه إدراك ، فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه محال .

وإن لم يدرك فتسميته — وفي نسخة « فتسميته الحادث » — علماً ولا يدرك به محله شيئاً ، محال .
فهذا وجه استحالته .

* * *

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى ، فنقول :
مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول .

لأن السواد إذا انقلب قلرة مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟
فإن كان معدوماً فلم يتقلب ، بل عدم ذلك — وفي نسخة « السواد » — ووجد غيره — وفي نسخة « ووجد القلرة » — .

وإن كان موجوداً مع القلرة — وفي نسخة « وإن كان كلاهما موجوداً » — فلم يتقلب ، ولكن انضاف إليه غيره .

وإن بقى السواد ، والقلرة معلومة ، فلم يتقلب بل بقى على ما هو عليه .
وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أدركنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ،
وثم مادة قائمة — وفي نسخة « قديمة » — تعاقب عليها صورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة ، وقبّلت صورة أخرى .

فالمادة مشتركة ، والصفة — وفي نسخة بدون عبارة « لصورة المائية ... والصفة » — متغيرة — وفي نسخة بدل عبارة « تعاقب عليها . . . متغيرة » عبارة « تعاقب أن تلك المادة القابلة المتغيرة قبّلت صورة ، وخلعت صورة الماء . كما قلنا قبل » — وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً .

والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة .

ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة — وفي نسخة بدون عبارة « ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة » — فكان هذا محالاً من هذا الوجه — وفي نسخة بزيادة « لا بين السواد والقدرة مادة مشتركة » — .

وأما تحريك الله تعالى يده ميت ، ونصبه على صورة حى ، يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر ؛ لا طراد العادة بخلافه .

* * *

وقولكم : تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل ، فليس كذلك ؛ فإن الفاعل الآن — وفي نسخة بدون كلمة « الآن » — وهو الله تعالى ، هو المحكم ، وهو فاعل له .

* * *

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ؛ لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين ، فعبّرنا عن ذلك الفارق — وفي نسخة « الفرق » — بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين .

أحدهما في حالة .

والآخر في حالة .

وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة .
 وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى .
 وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم
 بقدرتها .

فهذه علوم يخلقها الله تعالى ، بمجاري - وفي نسخة « مجاري » - العادات
 يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا يتبين به استحالة القسم الثاني ،
 كما سبق .

[٢١٠] - قلت :

لما رأى أن - وفي نسخة « بأن » - القول بأن ليس للأشياء
 صفات خاصة ، ولا صور عنها الأفعال الخاصة بوجود
 موجود ، هو - وفي نسخة « وهو » - قول في غاية الشناعة ، وخلاف
 ما يعقله الانسان ؛ سلمه في هذا القول ، ونقل الانكار إلى موضعين
 أحدهما : أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود - وفي نسخة
 « للموجودة » - ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر - وفي
 نسخة « أن يوجد » - فيه مثل النار مثلاً ؛ فإنه ممكن أن توجد
 الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنومنها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا
 دنت منه - وفي نسخة « به » - النار .

والموضع - وفي نسخة « والوضع » - الثاني : أنه ليس للصور
 الخاصة بموجود موجود ، مادة خاصة .

* * *

فأما القول الأول : فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك
 أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال - وفي نسخة « للأفعال » -
 عنها ضرورياً لمكان الأمور التي من خارج فلا يمنع أن
 يقرن النار بالقطن مثلاً ، في وقت ما ، فلا تحرقه إن وجد

هنالك - وفي نسخة « هناك » - شيء ما إذا قارن القطن ، صار
غير قابل به للاحراق كما يقال في الطلق - وفي نسخة « النطق »
وفي أخرى « المنطق » وفي رابعة « المطلق » - مع الحيوان .

* * *

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد ، فشيء
لا يقدر المتكلمون أن ينفوه .

وذلك أنه كما يقول أبوحامد .

لا فرق بين نفينا الشيء ، وإثباته معاً .

أو نفينا بعضه وإثباته معاً .

ومتى كان قوام الأشياء من صفتين :

عامة ، وخاصة .

وهي التي يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من
جنس ، وفصل .

فلا فرق في ارتفاع الموجود - وفي نسخة « الموجودات » -
بارتفاع إحدى هاتين الصفتين .

مثال ذلك أن الانسان لما كان قوامه بصفتين :

إحدهما : - وفي نسخة « أحدهما » - عامة ، وهي الحيوانية

مثلاً - وفي نسخة بدون كلمة « مثلاً » -

والثانية : خاصة ، وهي النطق ، فإنه كما أنا إذا - وفي

نسخة بدون كلمة « إذا » - رفعنا منه - وفي نسخة « دفعنا منه »

وفي أخرى « رفعناه منه » - أنه ناطق ، لم يبق إنساناً - وفي

نسخة « إنسان » -

كذلك إذا رفعنا عنه - وفي نسخة « منه » - أنه حيوان .

وذلك أن الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ، ارتفع المشروط .

فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جريئة .

* * *

ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة - وفي نسخة « كالصناعات الخاصة » - .

لا يرى ذلك المتكلمون . مثل أن الحزارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الكائن - وفي نسخة بدون كلمة « الكائن » - الفاسد ؛ لكونهما - وفي نسخة « لكونها » - أعم من الحياة ، كحال الحياة مع النطق .

والمتكلمون لا - وفي نسخة « ولا » - يرون ذلك ؛ ولذلك ما تسمعونهم يقولون : ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والبلية - وفي نسخة « البلية » وفي أخرى « والعلة » وفي رابعة بدون الجميع - وكذلك التشكل - وفي نسخة « الشكل » - عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل : وذلك أنه لو لم يكن شرطاً ، لأمكن أحد أمرين : - وفي نسخة « الأمرين » - : إما أن توجد الخاصة بالحيوان ، ولا يوجد فعلها أصلاً . وإما أن لا توجد .

مثال ذلك أن اليد عندهم هي - وفي نسخة « هي عندهم » وفي أخرى « عندهم » - آلة العقل - وفي نسخة « الفعل » - التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية ، مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع .

فإن أمكن وجود العقل - وفي نسخة « الفعل » - في الجماد

— وفي نسخة « الحمار » — أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد
— وفي نسخة بدون عبارة « القعل من غير أن يوجد » — فعلة الصادر
عنه .

مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة ، من غير أن تسخن ما شأنه
أن يسخن — وفي نسخة « يتسخن » وفي أخرى بدون عبارة
« ما شأنه أن يسخن » — منها .

وكل — وفي نسخة « قكل » — موجود عندهم له كمية محدودة ،
وإن كان لها عرض في موجود موجود عندهم — وفي نسخة بدون
عبارة « عندهم » —

وله كيفية محدودة أيضاً ، وإن كان لها عرض عندهم .
وكذلك — وفي نسخة « و » — أية كون الموجودات عندهم
محدودة ، وزمان بقائها محدود ، وإن كان لها عرض أيضاً لكنه
محدود .

* * *

ولاخلاف — وفي نسخة « اختلاف » — بينهم أن الموجودات
التي تشترك في مادة واحدة ، أن المادة التي بهذه الصفة ، مرة
تقبل إحدى الصورتين ، ومرة تقبل مقابليها — وفي نسخة « مقابليها » —
كالحال عندهم في صور — وفي نسخة « صورة » وفي أخرى بدون
العبارتين — الأجسام البسيطة الأربعة التي هي :
النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

وإنما الخلاف — وفي نسخة بزيادة « فيه » — فيما ليس له مادة
مشتركة ، أو — وفي نسخة « أوما » — موادها مختلفة ، هل يمكن
أن يقابل بعضها صور بعض ؟

مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور
إلا بوسائط كثيرة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة
بلا وسائط ؟

مثال ذلك أن الاسطوانات تتركب حتى يكون - وفي نسخة
« يتكون » - عنها نبات ، ثم يغتذى منه الحيوان ، فيكون
منه دم ومنى ، ثم يكون - وفي نسخة « يتكون » - من المنى
والدم - وفي نسخة « من الدم والمنى » - حيوان كما قال - وفي
نسخة « قاله » - سبحانه .

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ
جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ،
فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا ، فَكَسَوْنَا
الْعِظَامَ لَحْمًا ، ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ * (١١) [

المتكلمون يقولون : إن صورة الانسان يمكن أن تحل في
التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد .

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكناً ،
لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط - وفي
نسخة بدون عبارة « التي تشاهد والفلاسفة . . . هذه الوسائط » -
ولكان خالقه - وفي نسخة « خالقها » - بهذه الصفة هو - وفي
نسخة بدون كلمة « هو » - أحسن الخالقين ، وأقدرهم .

وكل واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه ،
وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه .

وأنت فاستفت قلبك ، فما أنباك ، فهو فرضك - وفي نسخة

« غرضك » - الذى يجب اعتقاده . وهو - وفى نسخة « وهذا » -
الذى كلفت - وفى نسخة « كلفته » - إياه : والله يجعلنا وإياك
- وفى نسخة « يجعلك وإيانا » - من أهل الحقيقة واليقين .

* * *

وقد ذهب بعض الاسلاميين - وفى نسخة « الاسلام » - إلى
أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع - وفى نسخة « إجماع » -
المتقابلين .

وشبهتهم أن قضاء - فى نسخة « أن قضى » - العقل منا
بامتناع ذلك ، إنما هو شئ طبع عليه العقل ، فلو طبع طبعاً
يقضى بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ، ولحوزه - وفى نسخة « يجوز » -
وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ، ولا للموجودات ،
ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات - وفى نسخة
« الموجود » -

فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ، ولو ركبوه لكان
أحفظ لوضعهم من الإبطالات الواردة عليهم فى هذا الباب من
خصوصهم ؛ لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس ،
وبين ما نفوه ، فيعسر عليهم بل لا يجدونه إلا أقاويل مموهة
- وفى نسخة « موهمة » -

ولذلك نجد من حذق - وفى نسخة « خرق » - فى صناعة
الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التى :
بين الشرط ، والمشروط .
وبين الشئ وحده .

وبين الشئ وعلمته - وفى نسخة « غيره » - وبين الشئ ودليله .

وهذا كله تبهر - وفي نسخة لا يجوز إلا - في رأى
السوفسطائيين فلا معنى له . والذي فعل هذا من المتكلمين هو
أبو المعالي .

* * *

والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك : أن الموجودات تنقسم :
إلى متقابلات وإلى متناسبات .
فلو جاز أن تفرق المتناسبات ، لجاز أن تجتمع - وفي
لكن لا تجتمع المتقابلات .
نسخة « تجمع » - المتقابلات .
فلا - وفي نسخة « ولا » - تفرق المتناسبات .
هذه هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - حكمة الله
تعالى في الموجودات ، وسنته في المصنوعات .
[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] .

وبإدراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلا في الانسان .
وجودها هكذا في العقل الأزلئ ، كان علة وجودها في
الموجودات .

ولذلك ، العقل ليس بجائر ، فيمكن أن يخلق على صفات
مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم - وفي نسخة بزيادة « والله أعلم » -

المسألة الثانية*

في تعجيزهم

عن إقامة البرهان — وفي نسخة «الدليل» — العقل
 — وفي نسخة بدون كلمة «العقل» — على أن النفس
 الإنساني — وفي نسخة «الإنسانية» — جوهر روحاني
 قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو سرف
 نسخة بدون كلمة «هو» — منطبق في الجسم ، ولا
 هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله
 تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك
 — وفي نسخة «وكذا» — الملائكة عندهم

* * *

[٢١١] — والخوض — وفي نسخة «وطوض» — في هذا يستدعى شرح
 — وفي نسخة «يستدعى» وفي أخرى «استدعى» بدون كلمة «شرح» — مذهبهم
 في القوى الحيوانية ، والإنسانية .

* * *

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين :
 محركة .
 ومدركة .
 والمدركة قسمان :
 ظاهرة .
 وباطنة .

* وفي نسخة (مسألة) وفي أخرى (المسألة الثامنة عشر) .

والظاهرة : هى الحواس الخمس — وفى نسخة « الخمسة » — وهى معان
— وفى نسخة « معانى » — منطبعة فى الأجسام : أعنى هذه القوى .
وأما الباطنة : فتلاث — وفى نسخة « فتلاثة » —

إحداها : القوة الخيالية فى مقدم الدماغ ، وراء القوة الباصرة . وفيه تبقى صور
الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ما توردته الحواس الخمس ،
فتجتمع فيه ، ويسمى « الحس المشترك » ؛ لذلك — وفى نسخة بدون عبارة « لذلك » —
وأولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم — وفى نسخة « لم » — يدرك حلاوته
إلا بالذوق ؛ فإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى .

ولكن — وفى نسخة « ولا كان » — فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو
الخلو ، فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد — وفى نسخة « وقد » — اجتمع عنده
الأمران : أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى — وفى نسخة « يقضى » — عنده وجود
أحدهما بوجود الآخر .

والثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تدرك المعانى .
وكان القوة الأولى تدرك الصور .

والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة ، أى جسم .
والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى
جسم ، كالعداوة والموافقة — وفى نسخة « كالعداوة والمرافقة » وفى أخرى « كالموافقة
والعداوة » — فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهياته . وذلك لا يكون
إلا فى جسم .

وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — .

وتدرك السمخلة شكل الأم ولونها — وفى نسخة « واونه » — ثم تدرك موافقتها
وملاءمتها — وفى نسخة « موافقتها وملاءمته » — ولذلك تهرب — وفى نسخة « لا
تقرب » — من الذئب ، وتعدو خلف الأم .

والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون فى الأجسام . لا كاللون والشكل ،
ولكن قد يعرض لها أن تكون فى الأجسام — وفى نسخة بدون عبارة « لا كاللون
والشكل . . . أن تكون فى الأجسام » — أيضاً .

فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

وأما الثالثة : — وفي نسخة « الثالثة » وفي أخرى « القوة الثالثة » — فهي القوة التي تسمى في الحيوانات (متخيلة) وفي الإنسان (مفكرة) وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض ، وتتركب المعاني على الصور .

وهي في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ؛ ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى — وفي نسخة « بالقوة » — الحركة ، كما — وفي نسخة بدون عبارة « كما » — سيأتى لا بالقوى — وفي نسخة « القوة » — المدركة — وفي نسخة « المركبة » — .

ولأنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب ؛ فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت — وفي نسخة « اختلفت » — هذه الأمور .

* * *

ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب — وفي نسخة « تبقى » — بعد القبول .

والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل ؛ فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوستيه ، بخلاف الماء .

فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه (قوة حافظة) — وفي نسخة « القوة الحافظة » — .

وكذلك — وفي نسخة « وكذا » — المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى (ذاكرة) فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم إليها (المتخيلة) خمسة . كما كانت الظاهرة خمسة .

* * *

وأما — وفي نسخة « أما » — القوى الحركة : فتنقسم إلى :

محركة ، على معنى أنها باعثة على الحركة .
ولمى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فقط .
والحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية — وفى نسخة « المنزوعية » —
الشوقية ، وهى التى إذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب ، أو
مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .
وطا شعبتان :

شعبة : تسمى (قوة شم وانية) وهى قوة تبعث على تحريك يقرب به من
الأشياء المتخيلة ؛ ضرورية ، أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — نافعة — وفى
نسخة « تابعة » وفى أخرى بزيادة « أو سارة » —
طلباً للذة .

وشعبة : تسمى (قوة غضبية) — وفى نسخة « قوة عصبية » — وهى قوة تبعث
على تحريك يدفع — وفى نسخة « ترفع » — به الشيء المتخيل ، ضاراً ، أو
مفسداً — وفى نسخة « مفيداً » — طلباً للغلبة .
وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى لإرادة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى — وفى نسخة « وهى » — قوة تنبعث فى
الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنح العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات
المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها — وفى نسخة
« أو تمدها » — طويلاً فتصير الرباطات والأوتار — وفى نسخة « الأوتار
والرباطات » — إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال ، وترك التفاصيل .

فأما النفس العاقلة : — وفى نسخة « القابلة » — للأشياء — وفى نسخة « العاقلة
الإنسانية » — المسماة : « الناطقة » — وفى نسخة « الناطقة » وفى أخرى « ناطقة » —
عندهم ، والمراد بالناطق العاقلة ؛ لأن النطق — وفى نسخة بدون كلمة « النطق » —

أخص ثمرات العقل في الظاهر — وفي نسخة بزيادة « النطق » — فنسبت — وفي نسخة « فينسب » — إليه ، فلها قوتان :

قوة عامة .

وقوة خاصة .

وقد تسمى كل واحد عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعامة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العامة : فهي التي تسمى (النظرية) وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهات .

وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون — وفي نسخة بدون كلمة « المتكلمون » — « أحوالا » مرة و « وجوها » أخرى .

وتسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتي — وفي نسخة « جنبتي » — :

القوة النظرية بالقياس — وفي نسخة « وبالقياس » — إلى جنبه الملائكة ؛ إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية .

وينبغي أن تكون هذه القوة دأمة القبول من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهي جهة البدن ، وتديره ، وإصلاح الأخلاق . وهذه القوة ينبغي أن تتسلط — وفي نسخة « تسلط » — على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى متأدية بتأديها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى — وفي نسخة « القوة » — عنها ؛ لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى ردائل ، بل تكون هي الغالبة ليحصل — وفي نسخة « فتحصل » — للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع

الإعراض عن ذكر القوى — وفي نسخة بدون كلمة « القوى » — النباتية ؛ إذ لا — وفي نسخة « ولا » — حاجة إلى ذكرها — وفي نسخة « لذكرها » — في غرضنا .
وليس شئ مما ذكره مما يجب إنكاره في الشرع ؛ فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العاة بها .

* * *

ولما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه .
ببراهين العقل ، ولسنا نعرض — وفي نسخة بدون عبارة « على دعواهم معرفة كون النفس . . . » — اعراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بتقيضه ، بل ربما يتبين — وفي نسخة « نبين » — في تفصيل — وفي نسخة « يتبين تفصيل » — الحشر والنشر ، أن الشرع — وفي نسخة بدون عبارة « جاء بتقيضه ، بل ربما يتبين . . . » — أن الشرع — مصدق له ، ولكننا — وفي نسخة « ولكن » — ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة ؛ ولهم فيه — وفي نسخة « فيها » وفي أخرى بدون العبارتين —
براهين كثيرة يزعمهم — وفي نسخة « لزعمهم » —

* * *

[٢١١] — قلت :

هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى ، وتصويره ، إلا أنه اتبع فيه — وفي نسخة « اتبع مذهب » — ابن سينا ، وهو يخالف — وفي نسخة « مخالف » — الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القو (المتخيلة) يسميها (وهمية) . عوض الفكرية في الانسان .

ويقول : إن اسم (المتخيلة) قد يطلقه القدماء على هذه القوة ، وإذا أطلقوه عليها :

كانت (المتخيلة) فى الحيوان ، بدل (المفكرة) .
 وكانت فى البطن الأوسط من الدماغ ،
 وإذا أطلق اسم (المتخيلة) على التى تخص - وفى نسخة
 « تحصل » - الشكل ، قيل فيها : إنها فى مقدم الدماغ .
 ولا خلاف أن (الحافظة) و (الذاكرة) هما فى المؤخر من
 الدماغ - وفى نسخة بدون عبارة - « وإذا أطلق اسم المتخيلة على
 التى تخص . . . هما فى المؤخر من الدماغ » - وذلك أن الحفظ
 والذكر هما .
 اثنان بالفعل .
 واحد بالموضوع .

* * *

والظاهر من مذهب القدماء أن (المتخيلة) فى الحيوان هى
 التى تقضى على أن الذئب من الشاة عدو ، وعلى السخلة أنها
 صديق .

وذلك أن (المتخيلة) هى قوة دراية - وفى نسخة « إدراكية »
 وفى أخرى « إدراك » - فالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج
 إلى إدخال قوة غير المتخيلة .

ولما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة
 دراية - وفى نسخة « داركة » - فلا معنى لزيادة قوة غير (المتخيلة)
 فى الحيوان ، وخاصة - وفى نسخة « وبخاصة » - فى الحيوان الذى
 له صنائع كثيرة بالطبع .

وذلك أن الخيالات فى هذه - وفى نسخة « الخيالات غير
 هذه » - غير مستفادة من الحس ، وكأنها إدراكات متوسطة بين
 الصورة المعقولة والمتخيلة .

وقد تلخص أمر هذ الصورة - وفي نسخة « الصور » - في
الحس ومحسوس ، فلنخل عن هذا ، في هذا الموضع ، ونرجع
إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم .

* * *

[٢١٢] - قال أبو حامد :

البرهان^(١) الأول

قولهم : إن العلوم العقلية تحل النفوس - وفي نسخة « الأنفس » وفي أخرى
« النفس » - الإنسانية - وفي نسخة « الإنسانى » - وهى محصورة ، وفيها - وفي
نسخة « فيها » - أحاد لا تنقسم ، فلا بد وأن يكون محلها - وفي نسخة « محله » -
أيضاً لا ينقسم .

وكل جسم فنقسم .

فدل أن محله - وفي نسخة « محلها » - شىء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على - وفي نسخة « على هذا » وفي أخرى « على هذا
على » - شرط المنطق بأشكاله - ولكن أقرب به أن يقال :

إن كان محل العلم جسماً منقسماً ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم .

لكن العلم الحال غير منقسم .

فاللحل ليس جسماً .

وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى ، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق .

فلا نظر في صحة شكل القياس .

ولا أيضاً في المقدمتين .

فإن الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - قولنا :

إن كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض - وفي نسخة « بعرض » -

القسمه في محله .

(١) في نسخة بدون كلمة (البرهان) والمقصود البراهين على تجرد النفس الإنسانية ، وهى عشرة
تأتى تباعاً .

وهو أولى - وفي نسخة « وهو أول » وفي أخرى « هو أول » وفي رابعة « وهو محل » - لا يمكن التشكيك فيه .

والثاني : قولنا : إن العلم الواحد محل في الآدى .

وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا ، وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم :

وعلى الجملة : نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض : - وفي نسخة « ويبقى الاعتراض » - على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا استبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد ، وتكون - وفي نسخة « وتبقى » - جميع الجواهر المطيقة به - وفي نسخة « بها » - معطلة مجاورة .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ، ولا يشار إليه ؟ ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ، ولا منفصلاً عنه ؟

إلا أنا لا نؤثر هذا المقام ؛ فإن القول في مسألة - وفي نسخة بدون كلمة « مسألة » - الجزء الذى لا يتجزأ طویل ، ولهم فيه أدلة هندسية ، يطول الكلام عليها .

ومن جعلتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاق أحد الطرفين منه عين ما يلاقه الآخر ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فهو محال ؛ إذ يلزم منه تلاقي الطرفين ؛ فإن ملاقى الملاقى ملاقى .

وإن كان ما يلاقه غيره ، ففيه إثبات العدد والانقسام .

وهذه شبهة ^(١) يطول حلها ، وبنا غنية من الخوض فيها فلنعدل — وفي نسخة « فلنعد » — إلى المقام الآخر — وفي نسخة « مقام آخر » —

* * *

المقام الثاني : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغي أن ينقسم .

باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية — وفي نسخة بدون كلمة « الوهمية » — من الشاة من عداوة الذئب ، فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ؛ إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه .

وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس — وفي نسخة « نفوس » وفي أخرى « نفس » — البهائم منطبعة في الأجسام ، ولا — وفي نسخة « لا » — تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه .

فإن أمكنهم — وفي نسخة « أمكنه » — أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم — وفي نسخة « يمكنكم » — تقدير الانقسام في هذه — وفي نسخة « في قوة » — المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة ، المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقرونة بشخصه وهيكله .

والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته .

فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟

فإن أدرك بجسم ، فليتنقسم . وليت شعري ؟ ! ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ وكيف يكون بعضه ؟ أهو إدراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض — وفي نسخة بدون عبارة « فكيف يكون لها بعض » ؟ — أو كل قسم إدراك لكل العداوة ،

(١) انظر — إن أردت — ما أوردناه الغزالي هذا الخصوص موضعاً مستوفى في كتابه (مقاصد الفلاسفة) ثم ما أوردناه نحن من نقد له ، في حواشيه — طبع دار المعارف .

فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام الحل .
 فإذا هذه شبهة مشكلة لحم ، في برهانهم ، فلا بد من الحل — وفي نسخة
 « الخلل » وفي أخرى « المحال » — .

* * *

فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات — وفي نسخة « في المعقولات
 التي » وفي أخرى بدون « التي » وبدون « والمعقولات » — لا تنقضي ؛ فإنكم مهما
 لم تقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو :

أن العلم الواحد لا ينقسم .

وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجمع منقسم .

لم يمكنكم — وفي نسخة « يمكنهم » — الشك في النتيجة .

والجواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهاوت والتناقض في كلام
 الفلاسفة ، وقد حصل به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — إذ انتقض به — وفي
 نسخة بدون عبارة « به » — أحد الأمرين :

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

أو ما ذكروه — وفي نسخة « ذكره » — في القوة الوهمية .

* * *

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس في القياس .

ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم متطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون ،
 وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله .

والخلل في لفظ الانطباع ؛ إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله . كنسبة
 اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ، ومنتشر في جوانبه ،
 فينقسم بانقسامه .

فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام
 عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه كنسبة إدراك — وفي نسخة بدون كلمة « إدراك »
 العداوة إلى الجسم .

ووجه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به .

فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به .
وعلى الحملة : لا ينكر أن ما ذكره ، مما يقوى الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينياً — وفي نسخة « يقيناً علماً » — لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك . وهذا القدر — وفي نسخة « الغير » — يشكك — وفي نسخة « مشكك » — فيه .

• • •

[٢١٢] — قلت :

أما إذا أخذت المقامات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملات ؛ فإن المعاندة التي ذكر — وفي نسخة « استعمل » — أبرحام تلزمها .

وذلك أن قولنا : كل ما حل من الصفات في جسم ، فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فانه يفهم منه معنيان — وفي نسخة « معنيين » — :

أحدهما : أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم ، هو حد الكل .

مثل حال البياض في الجسم المبيض ، فإن كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد جميع البياض ، حداً واحداً بعينه .

والمعنى الثاني : أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هي أيضاً منقسمة بانقسام الجسم لا على أن مقدار حد الكل منها والجزء ، حد — وفي نسخة بدون كلمة « حد » — واحد

بعينه ، مثل قوة الابصار الموجودة في البصر ، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل - وفي نسخة بدون كلمة « قبل » - قبول موضوعها الأقل والأكثر ؛ ولذلك كانت قوة الإبصار - وفي نسخة « للإبصار » - في الأصحاء أقوى - وفي نسخة « قوى » - منها في المرضى . وفي الشباب - وفي نسخة « في الشباب » - أقوى منها في الهرم .

والتي تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان :
أعنى التي تنقسم بالكية ، ولا تنقسم بالماهية - وفي نسخة « والماهية » -

أعنى أنها :

إما أن تبقى واحدة بالحد والماهية .

أو تبطل - وفي نسخة « تتصل » -

والتي تنقسم إلى جزء ما - وفي نسخة « حد ما » - بالكمية ، وهي واحدة بالحد والماهية ، ولا تنقسم إلى أى جزء اتفق .

وهذه كأنها إنما تخالف الأول في الأقل والأكثر ، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي ؛ فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ، ليس يفعل فعل البصر الضعيف .

ويجتمعان - في نسخة « يجتمعان » - بأن اللون أيضاً ليس ينقسم بانقسام موضوعه ، إلى أى جزء اتفق .

وحده - وفي نسخة « حده » وفي أخرى « حد » - باق بعينه ، بل تنتهى القسمة إلى جزء - وفي نسخة « حد » - إن انقسم إليه فسد اللون .

وإنما الذى يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو

متصل - وفي نسخة بدون عبارة « بما هو متصل » - أغنى صورة الاتصال .

* * *

فهذه المقدمة إذا - وفي نسخة « إذ » وفي أخرى « إذا كانت » - وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها ، أغنى أن كل ما يقبل القسمة هذين النوعين من القسمة - وفي نسخة بدون عبارة « من القسمة » - فحله جسم من الأجسام .
وعكسه أيضاً بين وهو أن :

كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق ، إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض ، وهو أن :

ما لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين ، فليس يحل في جسم .

وإذا أضيف إلى هذا ، ما هو بين أيضاً من أمر المعقولات الكلية ، وهو أنها :

ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت ليست صوراً شخصية . فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسماً من الأجسام ، ولا القوة عليها - وفي نسخة « عنها » - قوة في جسم .

فلزم أن يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتها وغيرها .

وأما أبو حامد ، فلما أخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ، ونفاه عن المعقولات الكلية ، عاند بالقسم الثاني الموجد في قوة البصر ، وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً سفسطائياً .

وعلم النفس أغمض وأشرف - في نسخة « أشرف وأغمض » -
من أن يدرك بصناعة الحدل .

ومع هذا فإنه لم يأت برهان ابن سينان على وجهه .

وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال .

إن المعقولات إن كانت حالة في جسم ، فلا يخلو :

أن تحل منه في شيء غير منقسم .

أو في منقسم .

ثم أبطل أن تحل في شيء - وفي نسخة « يحل شيء » - غير
منقسم من الجسم .

فلما أبطل هذا نفى - وفي نسخة « بقى » - أن يكون العقل ،

إن كان يحل في جسم ، أن يحل منه في شيء غير - وفي نسخة

بدون كلمة « غير » - منقسم .

ثم أبطل أن يحل من الجسم - وفي نسخة « في الجسم »
وفي أخرى بدون العبارتين جميعاً - في شيء منقسم .

فبطل أن يحل في جسم أصلاً :

فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين ، قال - وفي

نسخة « قال أبو حامد » - لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى

الجسم نسبة أخرى - وفي نسخة بدون كلمة « أخرى » - وهو بين

- وفي نسخة « مبين » - أنه إن نسب إلى الجسم فليس ههنا

إلا نسبتان .

إما نسبته - وفي نسخة « نسبة » - إليه إلى محل منقسم

- وفي نسخة « ينقسم » -

أو محل غير منقسم .

والذى يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من

قوى النفس ، ارتباط الصورة بالحل .

فإنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم ، فلا بد أن ينتفى عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم - وفي نسخة بدون عبارة « إذا انتفى عنه . . . المرتبطة بالجسم » -

ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس - وفي نسخة بدون عبارة « ارتباط الصورة بالحل . . . قوى النفس » - كما يقول أرسطو ، لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يكن له فعل - وفي نسخة « قوة فعل » - إلا بتلك القوة ، ولو كان ذلك كذلك ، لم تدركه - وفي نسخة « تدرك » - تلك القوة .

هذا هو الذى يعتمد عليه أرسطو - وفي نسخة بدون عبارة « لم يكن له فعل . . . أرسطو » - فى بيان أن العقل مفارق .

* * *

فلنذكر أيضاً العناد الثانى الذى أتى به - وفي نسخة « به أتى » - وفى أخرى بدون كلمة « أتى » - فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا انتقلت من الصناعة التى تخصها ، صارت أعلى مراتبها من حنس الأقاويل الجدلية ؛ ولذلك كان كتابنا هذا ، الغرض منه إنما هو التوفيق - وفي نسخة « التوفيق » - على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين - وفي نسخة « للفريقين » - وإظهار رأى - وفي نسخة « رأى » - القولين أحق بأن ينسب صاحبه إلى التفاهت والتناقض .

* * *

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم - وفي نسخة « المعنى » وفي أخرى « معنى العالم » - بالعلوم الواحد العقلي ، وهو المعلوم - وفي نسخة بدون عبارة « وهو المعلوم » - المحرر عن المواد منطبعا في المادة انطباع الأعراس في الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - الجنسية ، لزم انقسامه بالضرورة - وفي نسخة « بالصورة » - بانقسام الجسم ، كما سبق ، وإن لم يكن منطبعا فيه ، ولا منبسطا عليه .

واستكره لفظ الانطباع فنعدل - وفي نسخة « فنعدل عنه » - إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ؟

وبحال قطع النسبة ، فإنه إن انقطعت - وفي نسخة « قطعت » - النسبة عنه فكونه عالما به لم - وفي نسخة « فلم » - صار أولى من كون غيره - في نسخة « كونه غير » - به عالما - وفي نسخة بدون عبارة « به » وفي أخرى « عالما به » - وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون بالنسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض .

أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للاتحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع - وفي نسخة « المجموع » - من المباينات - وفي نسخة « المباين » - مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذي لا نسبة له ، ليس هو في - وفي نسخة « من » - معناه في شيء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال لكل جزء مفروض ، نسبة إلى الذات .

لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فعلوم - وفي نسخة بزيادة « أن » - كل واحد من الأجزاء ، ليس هو جزء - وفي نسخة « جزأ من » - المعلوم ، بل هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - المعلوم ، كما هو ، فيكون

معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل .

وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي — وفي نسخة « التي هي » — للجزء الآخر إلى ذات العلم .

فلذا العلم إذن منقسمة في المعنى .

وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى .

وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات — وفي نسخة « ذلك » وفي أخرى بدون الكلمتين — العلم بهذا — وفي نسخة « بهذه الطريقة » — أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين — وفي نسخة « بين » — أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية ، منقسمة .

فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ، فيكون — وفي نسخة « ويكون » — لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

• • •

والاعتراض : على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ — وفي نسخة « تدرك » — الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكره ؛ فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه .

ويلزم في تلك — وفي نسخة « ويلزم ترتيب » — النسبة ما ذكرتموه ؛ فإن العداوة ليس أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر — وفي نسخة « مقدور » — وتنسب — وفي نسخة « نسبة » وفي أخرى « وتنسب » — أجزاؤها ، إلى أجزائه .

وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يفي — وفي نسخة « لا يكفي » — فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهي — وفي نسخة « وهو » — المخالفة ، والمضادة ، والعداوة وهذه العداوة الزائدة — وفي نسخة « والزيادة » — على الشكل ، من العداوة ليس — وفي نسخة « وليس » — لها مقدار . وقد أدركته بجسم مقدر .

فهذا ضرورة — وفي نسخة « فهذه الضرورة » وفي أخرى « فهذه الصورة » —
مشكك — وفي نسخة « مشككة » — في هذا البرهان ، كما في الأول .

* * *

فلان قال القائل : هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر
متعيز ، لا يتجزأ ، وهو الجزء — وفي نسخة « الجوهر » — للفرد .
قلنا : لأن — وفي نسخة « لأن » — الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور
هندسية يطول القول في حلها .

ثم ليس فيه ما يدفع — وفي نسخة « يرفع » — الإشكال ؛ فإنه يلوم أن تكون
القدرة والإرادة أيضاً ، في ذلك الجزء ؛ فإن للإنسان فعلاً — وفي نسخة « فعل » —
ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة .
ولا تتصور الإرادة ، إلا بعلم .
وقدرة الكتابة في اليد والأصابع .

والعلم بها ليس في اليد ؛ إذ لا يزول بقطع اليد ولا لإرادتها — وفي نسخة « ولا
بإرادتها » — في اليد « فإنه قد يريد بها بعد شلل اليد ، وتتعذر — وفي نسخة
« ويتعذر » وفي أخرى « ويتعدد » — لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — لعدم
— وفي نسخة « لانعدام » وفي أخرى « الانعدام » — الإرادة ، بل لعدم القدرة .

[٢١٣] — قلت :

كان هذا القول ليس بياناً — وفي نسخة « بيناً » — منفرداً
بنفسه ، وإنما هو تميم المتقدم .

وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام
محله وضعاً .

وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم — وفي نسخة
« التقسيم » — فيه إلى الأنحاء الثلاثة — وفي نسخة « الثالثة » —
فالمعادنة — وفي نسخة « بالمعادنة » — الأولى هي باقية عليه ، وإنما

دخلت عليه المعاندة ؛ لأنه لم يستوف المعنيين اللذين - وفي نسخة « اللذين » - يقال عليهما الانقسام الهيولاني .

وذلك أنهم لما نفوا عن - وفي نسخة « على » - العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها .

وكان هناك نوع آخر من الانقسام الجسماني ، وهو الموجود في القوى الجسمية - وفي نسخة « الجسمانية » - المدركة ، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى .

ولما يتم البرهان إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل .

وبين أن كل ما له - وفي نسخة « ما قاله » - قوام بالجسم ، فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام .

وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود : أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد ، هل هو مفارق لموضوعه ؟ أم لا ؟

فإننا - وفي نسخة « فإنما » وفي أخرى بدون العبارتين - نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ، ولا يبطل هذا النوع - وفي نسخة « النحو » - من الوجود : أعني الإدراك الشخصي .

فيظن كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء ، أو الأجزاء من - وفي نسخة « في » وفي أخرى بدون الكلمتين - موضوعها - وفي نسخة « موضوعهما » - أنها ليست تبطل ببطلان الكل .

وأن بطلان فعل الصور من قبل الموضوع ، هو شبهه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة ؛ ولذلك ما يقول أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » -

إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب ، لأبصر كما
- وفي نسخة « كما لا » - يبصر الشاب .

يريد أنه قد يظن أن الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الإبصار
ليس هو من قبل عدم - وفي نسخة « من ضعف » - القوة ، بل
هو من قبل هرم الآلة .

ويستدل على ذلك ببطلان الآلة ، أو أكثر أجزائها فى النوم .
والإغماء والسكر ، والأمراض - وفي نسخة « والإغماض » - التى
- وفي نسخة بدون كلمة « التى » - يبطل فيها إدراك الحواس ؛ فإنه
لا يشك أن القوى ليس - وفي نسخة « ليست » - وفى أخرى
بدون العبارتين - تبطل - وفي نسخة بدون كلمة « تبطل » - فى
هذه الأحوال - وفي نسخة بزيادة « كاملة » -

وهذا - وفي نسخة « وهذا » - يظهر أكثر فى - وفي نسخة
« فى أكثر » - الحيوانات التى إذا فصلت بنصفين تعيش .
وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة .

* * *

فالكلام فى أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله تعالى
به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ؛ ولذلك قال سبحانه
وتعالى مجيباً فى هذه المسألة للجمهور عندما سألوه :
بأن هذا الطور من السؤال ليس هو - وفي نسخة بدون كلمة
« هو » - من أطوارهم فى قوله سبحانه :

[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ، وَمَا
أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا]

وتشبيهه - وفي نسخة « وتشبيههم » - الموت بالنوم فى هذا المعنى

فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هي .

فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو - وفي نسخة « وهذا » - دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور - وفي نسخة « للجمهور » - في اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من - وفي نسخة « في » - قوله سبحانه وتعالى

• • •

[اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا] .

[٢١٤] - قطل أبو حامد :

دليل ثالث

- وفي نسخة « دليل ثالث قال أبو حامد » -

قولهم : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - العلم لو حل - وفي نسخة « كان » - في جزء من الجسم - ، لكان العالم - وفي نسخة « العلم » - ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان .

والإنسان يقال له : عالم - وفي نسخة « علوم » - والعالمية - وفي نسخة « والعلمية » - صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص . وهذا هوس - وفي نسخة « هو بين » - فإنه يسمى مبصراً ، وسامعاً ، وذائقاً .

وكذا البهيمة توصف به - وفي نسخة بدون عبارة « وكذا البهيمة توصف به » - وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وإن كان - وفي نسخة بزيادة « هو » - في جزء من جملة بغداد ، لا في جملتها . ولكن يضاف إلى الجملة .

[٢١٤] - قلت:

أما إذا سلم أن العقل ليس - وفي نسخة « لا » - ينسب إلى عضو مخصوص من الانسان ، وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه .

فبين أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام . وأنه ليس يكون قولنا في الانسان : إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ؛ وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص ، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الابصار مطلقاً ، أنه - وفي نسخة « فانه » - يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك .

وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم . لكن كيفما كان الأمر ، في ذلك ، هو غير معلوم بنفسه ، وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً به ، ولا موضعاً خاصاً - وفي نسخة بدون عبارة « به ولا موضعاً خاصاً » - من عضو - وفي نسخة « في عضو » - من الأعضاء ، كالحال في قوة التخيل - وفي نسخة « التخيل » - والفكر والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة من للدماغ .

* * *

[٢١٥] - قال أبو حامد :

دليل رابع

- وفي نسخة « دليل رابع ، قال أبو حامد » -
إن كان العلم يحل جزءاً من القلب ، أو - وفي نسخة « و » - الدماغ مثلاً ،

فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز - وفي نسخة « أن يكون » - قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ .

ويكون الإنسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً ، بشيء واحد .

فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه .

فإنه لو كان منقسماً - وفي نسخة « كان في محل » - لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل ، لا يضاد ضده في محل آخر ، كما تجتمع البقرة في الفرس الواحد - وفي نسخة بدون عبارة « البقرة في الفرس الواحد » - والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ؛ فإنه لا ضد لإدراكها - وفي نسخة « لإدراكاتها » - ولكنه - وفي نسخة « لأنه » - قد يدرك ، وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم نقول يدرك بعض أجزائه كالعين ، والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغني عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ؛ إذ - وفي نسخة بزيادة « لا » - يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة .

فالعلم هو المحل الذي قام العلم به .

فإن أطلق الاسم على الجملة ، فبالجواز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان - وفي نسخة « كان هو » - في بعضها .

وكما يقال : مبصر . وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل ؛ فإن الأحكام تقتصر - وفي نسخة « الحكم يقتصر » - على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ؛ فيتضادان عليه ؛ فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم

والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى .
وسائر أجزاء البدن عندهم — وفي نسخة « عندكم » — في قبول العلم على وتيرة واحدة

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة ، والشوق ، والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر — وفي نسخة « تغير » — عما يشاقق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر .

وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ؛ وذلك لأن هذه القوى ، وإن كانت كثيرة ومتوزعة ، على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة ، وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان — وفي نسخة « للإنسان والبهيمة » — جميعاً .

وإذا اتحدت الرابطة استحالَت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليه .
وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة — وفي نسخة « منطبع » — في الجسم كما — وفي نسخة بزيادة « بينا » — في البهائم .

[٢١٥] — قلت:

هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه ،
إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول — وفي نسخة « لحلول » —
اللون فيه ، وبالجملة سائر الأعراض .

لا أنه يحل جسماً أصلاً ، وذلك أن — وفي نسخة بدون
كلمة « أن » — امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشيء ،
والعلم به ، يدل ضرورة على اتحاده ؛ فإن الأضداد لا تحل في
محل — وفي نسخة « نوع » — واحد .

وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي هي إدراكات وغير إدراكات .

والذى يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً ؛ أعني الشيء وضده - وفي نسخة « أو ضده » - وذلك لا يمكن أن يكون إلا بادراك غير منقسم ، فى محل غير منقسم ؛ فان الحاكم هو واحد ضرورة .

ولذلك قيل : إن العلم بالأضداد علم واحد .

فهذا النحو من القبول هو الذى يخص النفس ضرورة .

ولكن قد تبين عندهم أن هذه هى حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس ، وهو عندهم جسمانى ؛ فلذلك ليس فى هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسماً ؛ لأننا قد قلنا : إن الحلول يكون على نوعين .

حلول صفات غير مدركة .

وحلول صفات مدركة .

والذى عارضهم به فى هذا القول صحيح ، وهو أن النفس التزوعية لا تنزع إلى المتضادات معاً ، وهى مع هذا جسمانية .

* * *

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا - وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « فى هذا » - فى - وفى نسخة « على » - إثبات بقاء - وفى نسخة بدون كلمة « بقاء » - النفس ، إلا من لا يؤبه بقوله ، وذلك أن خاصة كل قوة مدركة - وفى نسخة « غير مدركة » - أن لا يجتمع فى إدراكها التقيضان ، كما أن ، خاصة المتضادين خارج النفس أن لا يجتمعا فى موضوع واحد ، فهذا - وفى نسخة « فهذا » - تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير مدركة - وفى نسخة « الغير المدركة » -

ويخص - وفى نسخة « وتختص » - القوى المدركة أنها تحكم

على الأضداد الموجودة معاً ، أى يعلم أحدها بعلم الثانى
ويخص - وفى نسخة « وتختص » - القوى الغير نفسانية - و
نسخة « الغير النفسانية » - أنها تنقسم بانقسام الجسم ، فيوجد
فى الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد ، الأضداد معاً ، لا - و
نسخة « إلا » - فى جزء واحد .

والنفس لما كانت - وفى نسخة « كان » - محلاً - وفى نسخة
« محلها » - لا ينقسم هذا الانقسام ، لم يعرض لها أن يوجد فيها
للتقيضان معاً فى جزءين من المحل .

ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل
آراء القوم فى هذه الأشياء .

فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس ، أنها لا
- وفى نسخة « لم » - لا تحكم على المتناقضات - وفى نسخة
« المتناقضات » - معاً ؛ لأنه إنما ينتج .
من ذلك أن محلها واحد غير منقسم .

وما - وفى نسخة « وأما » - الدليل على أن المحل الغير منقسم
- وفى نسخة « الغير المنقسم » - انقسام محل - وفى نسخة بدون كلمة
« محل » - الأعراض أنه غير منقسم أصلاً .

* * *

[٢١٦] - قال أبو جامد : - وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

دليل خامس

- وفى نسخة « الدليل الخامس » -

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول - وفى نسخة « المعقولات » - بآلة
جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه .

والتالى محال . فإنه - وفى نسخة « لأنه » - يعقل نفسه

فالمقدم محال .

قلنا : مسلم — وفي نسخة « نسلم » — أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم — وفي نسخة « المقدم والتالى » — بل نقول : لا نسلم — وفي نسخة « ما يُسَلِّم » وفي أخرى « من يسلم ؟ » — لزوم التالى ، وما الدليل عليه ؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار . فالرؤية — وفي نسخة « والرؤية » وفي أخرى « بالرؤية » — لا — وفي نسخة « فلا » — ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذا سائر الحواس .
فإن كان سعل لا يدرك أيضاً — وفي نسخة « أيضاً لا يدرك » — إلا بجسم ، فلم يدرك نفسه ؟ والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « فإن الواحد منا . . . يعقل نفسه » — ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .
قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم — وفي نسخة « العالم » — الواحد علماً — وفي نسخة « عالماً » — بغيره وعلماً — وفي نسخة « عالماً » — بنفسه . ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادة — وفي نسخة « العادات » — عندنا جائز .

والثانى : وهو أقوى ، أنا — وفي نسخة « إذا » — سلمنا هذا فى الحواس . ولكن لم إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس ، يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى وجه الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس فى أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة . وكذا الذوق ، ويخالفه — وفي نسخة « يخالفه » — البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه .

وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم .
فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرهما

في أنها تدرك نفسها — وفي نسخة « أنها لا تدرك نفسها » وفي نسخة « في الإدراك »
وفي رابعة « في أنه لا يدرك نفسه » .

[٢١٦] : قلت :

أما العناد الأول : وهو قوله : إنه يجوز أن تنخرق — وفي نسخة
« تنخرق » — العادة ، فيبصر البصر ذاته ، فقول في نهاية — وفي نسخة
« غاية » — السفسطة والشعوذة ، وقد تكلمنا في هذا فيما سلف .

وأما العناد الثاني : وهو قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك
جسماني يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذي
حركهم إلى هذا ، علم امتناع هذا .

وذلك أن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل ، وهو
المدرّك والمدرك .

ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا — وفي نسخة « منفعلا » —
له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — من جهة واحدة .

فإذا وجد فاعلا ومنفعلا — وفي نسخة « منفعلا » — فن جهتين:
أعني أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — الفعل — وفي
نسخة « العقل » — يوجد له من جهة الصورة ، والانفعال من قبل
الهيولى .

فكل مركب لا يعقل ذاته ، لأن ذاته تكون غير الذي به
— وفي نسخة بدون عبارة « به » — يعقل ، لأنه إنما يعقل بجزء من
ذاته ، ولأن العقل هو المعقول .

فلو عقل المركب ذاته ، لعاد المركب بسيطاً ، وعاد الكل
هو الجزء .

وذلك كله مستحيل .

وهذا القول إذا ثبت ههنا ، كان مقنعاً ، وإذا كتب على الترتيب البرهاني ، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه ، أمكن أن يعود برهانياً .

* * *

[٢١٧] — قال أبو حامد : — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » : —

دليل سادس

— وفي نسخة « دليل ساس ، قال أبو حامد » —

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية — وفي نسخة « بالجسمانية » — كالإبصار ، لما أدرك آله ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له — وفي « نسخة وما يدعى آله » وفي أخرى « وما يدعى آلة له » وفي رابعة « وما يدعى أنه آله » — .

فدل — وفي نسخة « فدل على » — أنه ليس آلة له ، ولا محلاً ؛ وإلا — وفي نسخة بدون كلمة « وإلا » — لما أدركه — وفي نسخة « أدركها » — .
والاعتراض : وفي نسخة « الاعتراض » — على هذا كالاكتراض على الذي قبله .

فلذا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة — وفي نسخة « جرى به » وفي أخرى « جار » — على العادة ؛ إذ — وفي نسخة « أو » — نقول : لم يستحيل — وفي نسخة « لم يستحل » — أن تفرق الحواس في هذا المعنى ، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام ، كما سبق ؟

ولم قلتم : إن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ؟

ولم يلزم — وفي نسخة « تلتزموا » — أن يحكم من جزئ معين على كلي مرسل .

* * *

وبما عرف بالاتفاق يطلانه ، وذكر في المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى ،
أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثلوه — وفى نسخة « مثلوا » — بما إذا قال
الإنسان :

إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل .

لأننا استقرأنا الحيوانات كلها . فأبناها كذلك .

فيكون ذلك لغفلته عن التماسح ؛ فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرأوا ، إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ،
فحكموا على الكل به .

فلعل العقل حاسة أخرى — وفى نسخة بدون كلمة « أخرى » — تجرى من

سائر — وفى نسخة « تجرى هذه » — الحواس مجرى التماسح ، من سائر الحيوانات .

فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية ، منقسمة :

إلى ما يدرك محلها .

وإلى ما لا يدرك .

كما انقسمت :

إلى ما يدرك مدركه من غير مماسه كالبحر .

وإلى ما لا يدرك إلا باتصال ، كالذوق واللمس .

فما ذكره أيضاً إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ،

ونقول :

لو كان القلب أو الدماغ — وفى نسخة « والدماغ » — هو — وفى نسخة

« آلة » — نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن

يعقلهما جميعاً ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ؛ فإن أحداً لا يعزب ذاته

عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه فى نفسه أبداً .

والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهد بالتشريح من

إنسان آخر ، لا يدركهما ، ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً فى جسم ، فينبغى أن يعقل ذلك الجسم أبداً ، أو

لا يدركه أبداً — وفي نسخة بزيادة « الاعتراض » — .
وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل — وفي نسخة بزيادة « ذاته » —
حالة ، ولا يعقل — وفي نسخة بزيادة « ذاته » — حالة .

* * *

وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة — وفي
نسخة « بنسبته » — له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — إلى المحل ، ولا يتصور
أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه ، فليدركه — وفي نسخة « فلا يدركه » —
أبداً ، وإن كان هذه النسبة لا تكفى ، فينبغي أن لا — وفي نسخة « فلا ينبغي أن » —
يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل
نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل — وفي نسخة « يعقل » — عنه بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنه ، فإنه يشعر بجسده ،
وجسده .

نعم لا يتعين له اسم القلب ، وصورته ، وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ،
حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته .

والنفس الذى ذكره لا يناسب البيت والثوب — وفي نسخة « الثوب
والبيت » —

فإنباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل
الشم ، وأنها زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بمحلى الثدي .
فإن كل — وفي نسخة « كان » — إنسان يعلم ، أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن
محل الإدراك لا يتشكل له ، ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه
إلى العقب ، ومن جملة الرأس ، إلى داخل الأنف ، أقرب — وفي نسخة بدون
عبارة « منه إلى العقب . . . الأنف أقرب » — منه إلى داخل الأذن .

فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدره
أقرب منه إلى رجله ؛ فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير
نفسه باقياً ، مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل - وفي نسخة « يعقل » - عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل - وفي نسخة « يعقل » - عنه ، ليس كذلك .

[٢١٧] - قلت :

أما اعتراضه على أن ما هو جسم ، أو قوة في جسم ، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى - وفي نسخة « قوة » - مدركة في أجسام ، وهي لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين .

وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فليس هو لعمرى مثله من جهة . وهو مثله من جهة .

أما مخالفته له ، فإن - وفي نسخة « فلأن » - الواضع بالاستقراء ، أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فهذا استقراء ناقص ، من قبل أنه لم يستقرئ - وفي نسخة « يستقر » - فيه جميع أنواع - وفي نسخة بدون كلمة « أنواع » - الحيوانات .

وأما الواضع أن كل حاسة ، فهي لا تدرك ذاتها ، فهو لعمرى استقراء مستوفى ؛ إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس .

وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس ، أن كل قوة مدركة ليست في جسم ، فهو تشبيه بالاستقراء ، الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل ؛ لأن الواضع لهذا ، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات ، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة ؛ فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة .

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم ، لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك .
وليس من أقاويل الفلاسفة .

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده ، وليس الأمر كذلك ؛ لأننا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، وليس - وفي نسخة « ولسنا » - ندرك حدها .

ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكننا - وفي نسخة « لكنه » - ضرورة نعلم من وجودها - وفي نسخة « من حدها » - وفي أخرى « من هو حدها » وفي رابعة « حدها من وجودها » وفي خامسة « من حدها وجودها » - أنها في جسم ، أو ليست في جسم .

لأنها إن كانت في جسم - وفي نسخة « الجسم » - كان الجسم ضرورة ، مأخوذاً في حدها .

وإن لم تكن في جسم ، لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها .
فهذا هو الذى ينبغي أن يعتقد في هذا .

* * *

وأما معاندة أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هي فيه من الجسم .
فهو لعمري حق .

وقد - وفي نسخة « و » - اختلف القدماء في هذا ، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم فإن ذلك ليس بيناً بنفسه ، وهو - وفي نسخة « وهذا » - الأمر الذى اختلف

فيه الناس قديماً وحديثاً ؛ لأن الجسم .
 إن كان لها — وفي نسخة « إن كان » وفي أخرى « أن لها » —
 بمنزلة الآلة ، فليس لها قوام به .
 وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض — وفي نسخة « للذات » —
 لم يكن لها — وفي نسخة « له » — وجود إلا بالجسم .

* * *

[٢١٨] — قال أبو حامد — وفي نسخة يدون عبارة « قال أبو حامد » —

دليل سابع

— وفي نسخة « دليل سابع قال أبو حامد » وفي أخرى « دليل تاسع قال أبو حامد » — :

قالوا : القوى الداركة — وفي نسخة « المدركة » — بالآلات الجسمية — وفي نسخة « الجسمانية » — يعرض لها في المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقبيها الأخرى الأضعف .

كالصوت العظيم للسمع .

والنور العظيم للبصر .

فإنه ربما يفسد أو يمنع عقبيه من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة .

بل — وفي نسخة « وكذلك مدركات الذوق فإن » بدل « والمرئيات الدقيقة بل » —

من ذاق الحلوة الشديدة ، لا يحس بعده بحلاوة دونها — وفي نسخة « دونه » —

* * *

والأمر فى القوى العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات — وفي نسخة « النظريات » — الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها .

وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال ؛ فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانها بها ، فتضعف آلة - وفي نسخة بدون كلمة « آلة » - القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل

الاعتراض : - وفي نسخة بدون كلمة « الاعتراض » - وهذا من الطراز السابق ؛ فإذا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسائية في هذه الأمور - وفي نسخة « هذا الأمر » - فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون :

منها ما يضعفها نوع من الحركة
ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يحدد قوتها ، بحيث لا تحس بالآثر فيها .
فكل هذا ممكن ؛ إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها - وفي نسخة « لكله » وفي أخرى « لكلهما » -

[٢١٨] - قلت :

هذا دليل قديم من أدلتهم ، وتحصيله - وفي نسخة « وتحصيلهم » - أن العقل إذا أدرك معقولا قويا ، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل .

وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم ؛ لأننا نجد القوى الحسسية المدركة ، تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً - وفي نسخة « تأثراً » - يضعف بها إدراكها ، حتى لا يمكن فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - أن تدرك الهيئة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك .

والسبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم فحلوها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها ، عند حلوها فيه ؛ لأنها مخالفة ولا بد ، وإلا لم تكن صورة في جسم .

فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات ، قطعوا على أن ذلك - وفي نسخة « أن كل ذلك » - القابل ليس بجسم . وهذا لا عناد - وفي نسخة « فهذا العناد » - له ، فإن كل - وفي نسخة « كل » وفي أخرى « فإن كان له » - ما يتأثر من المحال - وفي نسخة « المحل » - عن حلول الصورة فيه تأثراً - وفي نسخة « تأثراً » - موافقاً - وفي نسخة « موافقاً » - أو منافراً ، قليلاً كان أو كثيراً ، فهو جسماني ، ضرورة .

وعكس هذا أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسماني ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه ، وقدر تأثره - وفي نسخة « تأثره » - هو ، على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم . والسبب في هذا أن كل كون ، فهو تابع لاستحالة .

فلو حلت صورة - وفي نسخة بدون عبارة « للجسم » ، والسبب .. حلت صورة « - في جسم بغير استحالة ، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها .

* * *

[٢١٩] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » -

دليل ثامن

- وفي نسخة « دليل ثامن قال أبو حامد » -

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء - وفي نسخة « الشيء » - بالوقوف - وفي نسخة « والوقوف » - عند الأربعين سنة ، فما بعدها .

فيضعف البصر والسمع وسائر القوى .

والقوة العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك - وفي نسخة بزيادة « في أكثر الأمور » وفي أخرى بزيادة في أكثر الأمر » - .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ،
وعند الخوف بسبب الشيخوخة ؛ فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في
بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب
كونه قائماً بالبدن .

فإن استثناء عين التالى لا ينتج ؛ فإننا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن — وفي نسخة
بزيادة « في بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه » — بكل حال .

والتالى محال .

فالقدم محال .

وإذا قلنا :

التالى موجود في بعض الأحوال .

فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل ؛
فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له وتديره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما ممانعان متعاندان .

فهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر .

وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن :

الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ، والخوف ، والغم ، والوجع .

فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر — وفي

نسخة بدون كلمة « الآخر » — .

بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة

العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة .

والسبب في ذلك — وفي نسخة « في كل ذلك » — اشتغال النفس بفعل — وفي

نسخة « بفصل » - عن فعل - وفي نسخة « فصل » - ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجد والخوف والمرض ؛ فإنه أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - مرض في الدمغ .

وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل للنفس ، وتعدد الجهة الواحدة قد - وفي نسخة « الواحدة لا » وفي أخرى بدون الكلمتين - يوجب التمانع ؟ فإن : الفرق يذهل عن الوجد .
والشهوة عن الغضب .

والنظر في معقول عن معقول آخر .

وأية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم بعينها ، من غير استئناف تعلم .

* * *

الاعتراض : وفي نسخة « والاعتراض » - : أنا - وفي نسخة « أن » وفي أخرى « إنما » - نقول : نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد يقوى :

بعض القوى في ابتداء العمر .

وبعضها في الوسط .

وبعضها في الآخر .

وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن :

الشم يقوى بعد الأربعين .

والبصر يضعف .

ولأن تساويا في كونهما حالين في الجسم .

كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات .

فيقوى الشم من - وفي نسخة « في » - بعضها .

والسمع من - وفي نسخة « في » - بعضها .

والبصر من - وفي نسخة « في » - بعضها .

لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص ، وفي حق الأحوال .

ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل ، أن البصر أقدم ، فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة^(١) عشر سنة ، أو زيادة ، على ما شاهدناه - وفي نسخة « يشاهد » - اختلاف الناس فيه حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ؛ لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات ، فلا يمكن أن يبني عليها علم موثوق به ؛ لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا - وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « فالأ » - يورث شيء من ذلك يقيناً .

[٢١٩] - أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار

الغريزي .

وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين .

فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك ، كسائر القوى ، أعنى أنه يلزم إن كان - وفي نسخة « أن يكون » - موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ - وفي نسخة « لشيخ » وفي أخرى « بشيخ » وفي رابعة « للشيخ » - بشيخوخته .

وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل - وفي نسخة بدون عبارة « أن يشيخ . . . للعقل » - والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها .

• • •

(١) كذا في الأصول وصوابها (خمس عشرة سنة) .

[٢٢٠] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

دليل تاسع

- وفي نسخة « دليل تاسع ، قال أبو حامد » -

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ وهذه الأجسام - وفي نسخة « الأجزاء » - لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صيبا انفصل من الجنين ، فيمرض مرارا ، ويذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :

لم يبق فيه بعد الأريعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال . بل كان أول وجوده من أجزاء - وفي نسخة بدون عبارة « التي كانت » . . . من أجزاء » - المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبقى منه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه - وفي نسخة « إحساسه » - . فدل أن للنفس وجودا سوى البدن ، وأن البدن آله .

• • •

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالهيمه والشجرة ، إذا قيسست حالة كبرها بحالة الصخر ، فإنه يقال : إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ؛ فإنه يبقى - وفي نسخة « فإنها يبقى » - في - وفي نسخة « من » - الصبي - وفي نسخة « الصبيان » - إلى الكبير - وفي نسخة « الكبير » - وإن تبدل - وفي نسخة « ويتبدل » وفي أخرى « إن تبدل » - أجزاء - وفي نسخة « سائر أجزاء » - الدماغ - وفي نسخة « أجزاء الكبير » -

[٢٢٠] - قلت :

هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء ، في بقاء النفس ، وإنما استعملوه - وفي نسخة «استعمله» وفي أخرى بحذف العبارتين - في أن في الأشخاص جوهرًا باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا - وفي نسخة « فينفوا » ، وفي أخرى بدون العبارتين - المعرفة - وفي نسخة « المهرفا » وفي أخرى بدون العبارتين - الضرورية - وفي نسخة « الضرورة » وفي أخرى « لضرورة » وفي رابعة بدون العبارات جميعاً - حتى اضطر - وفي نسخة « اضطروا » - أفلاطون - وفي نسخة « فلاتون » - إلى إدخال الصور ، فلا معنى للتشاكل بذلك .

واعترض أبو حامد على هذا الدليل صحيح .

* * *

[٢٢١] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « دليل عاشر » - :

دليل عاشر

- وفي نسخة « دليل عاشر ، قال أبو حامد » -

فالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص لإنسان معين ، وهو غير - وفي نسخة « علم » - الشخص المشاهد ؛ فإن المشاهد - وفي نسخة بدون عبارة « فإن المشاهد » - .

في مكان مخصوص .

ولون مخصوص .

وبقدر مخصوص .

ووضع مخصوص .

والإنسان المعقول المطلق — وفي نسخة « المطلق المعقول » وفي أخرى بدون كلمة « المعقول » — مجرد عن هذه الأمور — وفي نسخة « الخواص » — بل يدخل فيه كل ما يطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد ، وقدره ، ووضعه ، ومكانه ، بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل ، يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان فى النقل مجرداً عن هذه الخواص .

وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص ، كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع ، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتى — وفي نسخة « له ذاتى » وفي أخرى « ذاتى له » — كالجسمية للشجر والحيوان... إلى آخر الفصل^(١).

[٢٢١] — قلت :

معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل ، هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع ، معنى واحداً تشترك فيه ، وهى ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به ، الأشخاص من حيث هى أشخاص .
من المكان ، والوضع ، والمواد .
التي من قبلها تكثرت .

فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ، ولا ذاهب — وفي نسخة « ذهاب » — بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى .

ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كائنة ولا فاسدة ، إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بيزيد وعمره :

أى — وفي نسخة « وأى » وفي أخرى « رأى » — أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا — وفي نسخة « إلا » — أنها فاسدة فى نفسها ،

(١) انظر تمام النص فى « تهافت الفلاسفة » .

إذ لو كانت كائنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها
ولكانت لا تجتمع في شيء واحد .

* * *

قالوا - وفي نسخة بدون عبارة « قالوا » - : وإذا - وفي نسخة
« وإذا » - تقرر هذا - وفي نسخة « ذلك » وفي أخرى بدون
الكلمتين - من أمر العقل ، وكان في النفس ، يجب أن تكون
لنفس - وفي نسخة بدون كلمة « النفس » - غير منقسمة بانقسام
الأشخاص .

وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو .

* * *

وهذا الدليل في العقل قوى ؛ لأن العقل ليس فيه من معنى
الشخصية شيء .

وأما النفس ؛ فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي
تعددت بها الأشخاص ؛ فإن المشاهير - وفي نسخة « المشاهد » -
من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص ، وإن كانت
مدركة .

ومنظر هو في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - هذا الموضع .

* * *

وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد ، فهو راجع
إلى أن العقل هو معنى شخصي ، والكلية عارضة له ؛ ولذلك
- وفي نسخة « وكذلك » - يشبه - وفي نسخة « شبيه » - نظره
إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر - وفي نسخة « يظن » -
الحس - وفي نسخة « الحنس » - الواحد ، مراراً كثيرة ، فإنه
واحد عنده ، لا أنه معنى كلي .

فالحَيوانية مثلا في زيد هي بعينها بالعدد - وفي نسخة بدون
 عبارة « بالعدد » - التي أبصرها - وفي نسخة بزيادة « بالعدد » -
 في خالد .
 وهذا كذب ؛ فإنه لو كان هذا هكذا ، لما كان بين إدراك
 الحس ، وإدراك العقل فرق .

* * *

ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل^(١).

(١) انظروا في كتاب (تهافت الفلاسفة) .

المسألة الثالثة *

من الطبيعيات

— وفي نسخة « المسألة التاسعة عشرة . قال ابن رشد باستحالة
الفناء على النفوس البشرية » وفي أخرى « هذه المسألة الثالثة من
الطبيعيات » وفي رابعة بدون عنوان أصلا —

وكذلك قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » —
بعد هذا إن — وفي نسخة « هذا » وفي أخرى « هذيان » — للفلاسفة
على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين :

أحدهما: أن النفس ، إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال :

• وما تجدر ملاحظته أن ابن رشد في هذه المسألة خالف طريقته من جهتين :
الجهة الأولى : أنه لم يستعمل العنوان الذي استعمله الغزالي للمسألة وقد جرى
ابن رشد في كل المسائل التي سبقت على أن يجعل عنوان المسألة التي يدرسها نفس
العنوان الذي وضعه الغزالي لها .

الجهة الثانية : أنه لم يقتبس نصوص هذه ايسألة من الغزالي ثم يعقب عليها
بالنقد ، بل ساق القول كله بعبارته ، ومن أراد أن يعرف وجهة نظر الغزالي من
نص عبارته فليرجع إلى صفحات ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ،
٢٧٨ ، ٢٧٩ من كتاب تهافت الفلاسفة ، الطبعة الثالثة ، نشر دار المعارف .

ولهذا لم نستعمل الأرقام التي اعتدنا أن نستعملها لترابط بما بين النص المنقود
والنص الناقد ؛ لعدم وجود النص المنقود .

وعنوان هذه المسألة كما هو وارد في كتاب « تهافت الفلاسفة » هو (مسألة :
في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ،
وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها) .

إما أن تعدم مع عدم البدن .

وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها .

أو تعدم - وفي نسخة « وتعدم » وفي أخرى « و » - بقدره القادر .

وباطل أن تعدم بعدم البدن ؛ فإنها مفارقة - وفي نسخة « فإنه

مفارق » وفي أخرى « فإنها مفارقة للبدن » وفي رابعة « وباطل أن

تعدم بعدم ، فإنها مفارقة » - للبدن .

وباطل أن يكون لها ضد ؛ فإن الجوهر المفارق ، ليس له ضد

وباطل أن تتعلق قدرة القادر بعدم على ما سلف^(١) .

* * *

واعترضهم - وفي نسخة « واعترضهم » - هو بأنا لا - وفي

نسخة « بألا » - نسلم :

أنها مفارقة للبدن .

وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد

الأبدان ؛ لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه ، في

جميع الأشخاص ، تلحقه محالات كثيرة .

منها : أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه - وفي نسخة « علمه » -

عمرو .

وإذا جهله عمرو ، جهله - وفي نسخة « عمرو وجهله » - زيد .

إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع .

فهو يرد على هذا القول بأنها إذا نزلت متعددة - وفي نسخة

(١) هكذا يلخص ابن رشد أفكار النزاع ولا يسرق عبارة النزاع نفسها ، كما جرت عادته في

المسائل الثماني عشرة السابقة .

« معقدة » - بتعدد الأجسام ، لزم أن تكون مرتبطة بها ، فتفسد ضرورة ، بفساد الأجسام .

وللفلاسفة أن يقولوا : إنه ليس يلزم إذا كان شيان بينهما نسبة علاقة ومحبة .

مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق .

ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس - وفي نسخة « المغنطيس » - أن يكون إذا فسد أحدهما ، فسد الآخر .

ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي به تشخصت - وفي نسخة بدون عبارة « به » وفي أخرى « تشخصت به » - النفوس وتكثرت كثرة عددية ، وهي مفارقة للمواد فإن الكثرة العددية الشخصية ، إنما - وفي نسخة « أما » - أتت من قبل المادة .

لكن لمن يدعى بقاء - وفي نسخة « بقاء » - النفس وتعددتها أن يقول : إنها في مادة لطيفة ، وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية ، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً . ولا فيها مبدأ نار ، بل فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - النفوس - وفي نسخة « النفس » - الخلق - وفي نسخة « المختلفة » - للأجسام التي ههنا ، وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام .

فإنه - وفي نسخة « وأنه » - لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الاسطقسات حرارة سماوية ، وهي - وفي نسخة « هي » - حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات .

لكن بعضهم يسمى هذه « قوة طبيعية » سماوية .

وجالينوس يسميها « القوة المصورة » ويسمها أحياناً « الخالق »

ويقول : إنه يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً ، مخلقاً له ،
 وأن هذا يظهر - وفي نسخة بزيادة « له » - من التشریح .
 فأما - وفي نسخة « وأما » - أين هو هذا الصانع ؟ وما جوهره ؟
 فهو أجل من أن يعلمه الإنسان .
 ومن هنا - وفي نسخة « ههنا » - يستدل أفلاطون على أن
 النفس مفارقة للبدن ؛ لأنها هي المخلقة - وفي نسخة « المختلفة » -
 له ، والمصورة .
 ولو كان البدن شرطاً في وجودها : لم تخلقه ، ولا صورته .

* * *

وهذه النفس أظهر ما هي : أعنى المخلقة .
 في الحيوان الغير متناسل - وفي نسخة « المتناسل » -
 ثم بعد ذلك في المتناسل .
 فإنا كما نعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية ،
 إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ، ليس من شأنها أن تفعل الأفعال
 المنتظمة المعقولة .
 كذلك نعلم أن الحرارة التي في البزور - وفي نسخة « البزواز »
 وفي أخرى « البرودة » - ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير
 - وفي نسخة « التخليق والتصوير » وفي أخرى « التصوير والتخليق » -
 فلا خلاف عندهم في أن في الاسطقسات نفوساً مخلقة - وفي
 نسخة « مختلفة » - لنوع نوع من الأنواع ، الموجودة من الحيوان
 والنبات والمعادن .
 وكل محتاج في كونه - وفي نسخة « كونه وتدبيره » - وبقائه
 إلى تدبير وقوى حافظة له .

* * *

وهذه النفوس .

إما أن تكون كالمتوسطة .

بين نفوس الأجرام السماوية .

وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة .

ويكون لها ولا بد على - وفي نسخة « علم » - النفوس التي ههنا ، والأبدان ، تسليط .

ومن ههنا نشأ القول بالجن - وفي نسخة « بالجزء » -

أو تكون هي بدواتها - وفي نسخة « بذاتها » - هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها - وفي نسخة « تكون لها » - للشبه الذي - وفي نسخة « التي » - بينها - وفي نسخة « بينهما » -

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - فسدت الأبدان ، عادت إلى مادتها الروحانية ، وأجسامها اللطيفة التي لا تحس .
وما من أحد - وفي نسخة « وما أعلم أحداً » - من الفلاسفة القدماء - وفي نسخة بزيادة « يقول هذا » - إلا وهو معروف بهذه النفوس .

ولئنما يختلفون هل هي التي في الأجسام ؟ أو جنس آخر ، غيرها ؛

وأما الذين قالوا بواهب الصور ، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً ، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء - وفي نسخة بدون عبارة « إلا هو معترف . . . لأحد من القدماء » - إلا لبعض فلاسفة الإسلام - وفي نسخة بدون عبارة « إلا لبعض فلاسفة الإسلام » - .

لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير - وفي نسخة

« تغير » - استحالة بذواتها أولا ؛ إذ المحيل هو ضد المستحيل
- وفي نسخة بزيادة « بل قال به بعض فلاسفة الإسلام » -

* * *

وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة .
ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهيلاني يعقل
أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد . ويحكم عليها حكماً كلياً .
وما جوهره هذا الجوهر ، فهو غير هيلاني أصلاً ؛ ولذلك
يخمد أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - انكسار جوراس
- وفي نسخة « فيثاغورس » - في وضعه المحرك الأول عقلاً ، أي
صورة بريئة من الهيلوى .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - لا ينفع عن شيء من
الموجودات ؛ لأن سبب الانفعال هي - وفي نسخة بدون كلمة
« هي » - الهيلوى .

والأمر في هذا ، في القوى القابلة ، كالأمر في القوى الفاعلة ؛
لأن القوى القابلة ذوات المود ، هي التي تقبل أشياء محدودة .

المسألة العشرون

في إبطال

إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام^(١)

• • •

قال ابن رشد - وفي نسخة بدون عنوان أصلاً ، وبدون عبارة « قال ابن رشد » - :

ولما - وفي نسخة « لما » - فرغ^(٢) من هذه المسألة^(٣) أخذ يزعم - وفي نسخة « يزعمهم » - أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد . وهذا شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - ما وجد ، لواحد ممن تقدم ، فيه قول .

والقول بحشر الأجساد أقل ما له - وفي نسخة « أقل مما قال » - منتشر في الشرائع ألف سنة .

والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - هم دون - وفي نسخة بدون كلمة « دون » - هذا العدد من السنين . وذلك أن أول - وفي نسخة « أقل » وفي أخرى « قل » - من قال - وفي نسخة « قاله » - بحشر الأجساد ، هم أنبياء بني إسرائيل الذين - وفي نسخة « الذي » - أتوا بعد موسى عليه السلام - وفي نسخة « عليه الإسلام » وفي أخرى بدون العبارتين جميعاً -

(١) ورد عنوان هذه المسألة في كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي ، هكذا :

[مسألة : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسائية ، ووجود الجنة والحدور البين ، وسائر ما وعد به الناس .

وقطع : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسائيين] .

(٢) يعني الغزالي .

(٣) يعني المسألة السابقة على هذه .

وذلك بيّن من - وفي نسخة « في » - الزبور ، ومن كثير من
 الصحف المنسوبة لبني إسرائيل
 وثبت ذلك أيضاً - وفي نسخة « أيضاً ذلك » - في الإنجيل
 وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصائبة .
 وهذه الشريعة قال أبو محمد - وفي نسخة « ابن أحمد »
 وفي أخرى « أبو حامد » - بن حزم - وفي نسخة « جازم » - إنها
 أقدم الشرائع .

* * *

بل القوم - وفي نسخة « القول » - يظهر من أمرهم أنهم أشد
 الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها .
 والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحون نحو تدبير الناس الذي
 به وجود الإنسان - وفي نسخة « الناس » - بما هو إنسان ، وبلوغه
 - وفي نسخة « وبلوغ » - سعادته الخاصة به .
 وذلك أنها ضرورية في وجود :
 الفضائل الخلقية للإنسان - وفي نسخة بدون عبارة « للإنسان » -
 والفضائل النظرية - وفي نسخة بدون عبارة « والفضائل
 النظرية » -

والصنائع العملية .
 وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار ،
 ولا في الدار الآخرة ، إلا بالفضائل النظرية .
 وأنه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل
 الخلقية .

وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن - وفي نسخة « تمكن » -
 إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم ، في ملة ملة ،

مثل القرايين والصلوات والأدعية ، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي
تقال في الثناء - وفي نسخة بدون عبارة « في الثناء » - على الله
تعالى ، وعلى الملائكة والنبیین .

* * *

ويرون بالحملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي
تأخذ - وفي نسخة « تؤخذ » - مبادئها من العقل والشرع ،
ولا سيما ما كان منها عامًا لجميع الشرائع ، وإن اختلفت في ذلك
بالأقل والأكثر .

* * *

ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت ، أو مبطل
- وفي نسخة « ومبطل » - في مبادئها العامة ، مثل :
هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أولاً يعبد ؟
وأكثر من ذلك :

هل - وفي نسخة بدون كلمة « هل » - هو موجود ؟ أم
- وفي نسخة « أو » - ليس موجود ؟
وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود - وفي
نسخة بدون كلمة « وجود » - السعادة الأخيرة ، وفي كيفيةها ؛
لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت ، وإن
اختلفت - وفي نسخة « اختلفت » - في صفة ذلك الوجود .
كما اتفقت على معروفة وجوه - وفي نسخة « وجود معروفة
وجوده » - وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت - وفي نسخة بدون عبارة
« في صفة ذلك الوجود . . . » وإن اختلفت - فيما تقوله في ذات
- وفي نسخة « ذوات » - المبدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر .

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - هي متفقة في الأفعال التي

توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة ، وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال .

* * *

فهى بالجملة : لما كانت تنحو - وفي نسخة « تنحوه » - نحو الحكمة بطريق مشترك - وفي نسخة « مشتركة » - للجميع ، كانت - وفي نسخة بدون عبارة « كانت » - واجبة عندهم ؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض - وفي نسخة « لبعض » - الناس العقلية - وفي نسخة « العقلاء » - وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع ، بقصد تعليم الجمهور - وفي نسخة بدون كلمة « الجمهور » - عامة .

ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - وقد نهت بما يخص الحكماء ، وعينت بما يشترك فيه الجمهور .

ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريًا في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته .

إما في وقت صباه ومنشئه - وفي نسخة « ومشيبه » - فلا يشك أحد في ذلك .

وإما عند نقلته إلى ما يخصه - وفي نسخة « يخص » - فمن ضرورة فضيلته - وفي نسخة « ضرورته » وفي أخرى « ضرورة » - أن لا - وفي نسخة « لا » - يستهين - وفي نسخة يستبين - بما نشأ عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » وفي أخرى « يشاغله » -

وأن يتأول لذلك أحسن تأويل .

وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم ، لا ما يخص ،
 وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية - وفي نسخة « النوعية » -
 التي نشأ عليها ، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم
 - وفي نسخة بزيادة « أجمعين » - وصاد - وفي نسخة « وصارف »
 وفي أخرى « وصار » - عن سبيلهم ؛ فإنه أحق الناس بأن ينطلق
 - وفي نسخة « ينطق » - عليه اسم الكفر ، ويوجب له - وفي
 نسخة بدون عبارة « له » - في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر .

* * *

ويجب عليه مع ذلك .
 أن يختار أفضلها في أزمانه ، وإلا كانت كلها عنده حقاً .
 وأن يعتقد - وفي نسخة « ويعتقد » - أن الأفضل ينسخ بما هو
 أفضل منه .
 ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية ،
 لما وصلتهم شريعة الإسلام .
 وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة
 عيسى عليه السلام .
 ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون ،
 وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى
 سليمان عليه السلام .
 ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي ، وهم الأنبياء
 عليهم السلام ؛ ولذلك أصدق كل قضية هي أن :
 كل نبي حكيم .
 وليس كل حكيم نبياً - وفي نسخة « نبي » - ولكنهم - وفي

نسخة « والحكماء » - العلماء الذين قيل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء » .

وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات ، والأصول - وفي نسخة « والأمور » - الموضوعية ، فكم بالحرى - وفي نسخة « فبالحرى » - يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » - أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل . وكل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل - وفي نسخة « والعقل » - يخالطها .

ومن سلم أنه ممكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي .

والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا - وفي نسخة « لا » - بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية .

* * *

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي .

أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة .

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أبحث للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات

عندنا ؛ فإنه لا يشك في - وفي نسخة « يشك من » - أن الصلوات - وفي نسخة « الصلاة » - تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال الله تعالى .

وإن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات - وفي نسخة « الصلاة » - الموضوعة في سائر الشرائع .

وذلك بما شرط في عددها ، وأوقاتها ، وأذكارها ، وسائر ما شرط فيها ، من الطهار ، ومن التروك ، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها .

* * *

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها - وفي نسخة « فيها » - هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ؛ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الحسنية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

لَمَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ .
وقال عليه السلام - وفي نسخة « صلى الله عليه وسلم » -

[فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر - وفي نسخة « على قلب » - بشر] .

وقال ابن عباس رضي الله عنه :

[ليس في الآخرة - وفي نسخة « الدنيا » - من الدنيا إلا الأسماء] .

فدل على أن ذلك الوجود .

نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود .

وطور - وفي نسخة « وطوراً » - آخر - وفي نسخة « أخرى » -
أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد
ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الحماذية إلى أن
تصير مدركة ذاتها ، وهي الصور العقلية .

والذين شكوا في هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا
به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ،
وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات .
هذا مما لا يشك - وفي نسخة « شك » - أحد فيه .

ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك - وفي نسخة « شك » -
أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه .

ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه ، هي
- وفي نسخة « وهي » - الدلائل التي تضمنها - وفي نسخة « بعضها » -
الكتاب العزيز .

* * *

وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد - وفي نسخة « خير » -
ولابد في معاندتهم :

أن توضع النفس غير مائة - وفي نسخة « ثابتة » - كما دلت
- وفي نسخة « دل » - عليه الدلائل العقلية والشرعية .

وأن يوضع - وفي نسخة « يضع » - أن التي تعود - وفي
نسخة « الذي يعود » - هي أمثال هذه الأجسام - وفي نسخة
« الأمثال » - التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ؛ لأن
المعدوم لا يعود - وفي نسخة « يقدر » - بالشخص ، وإنما يعود

الموجود - وفي نسخة « الوجود » - لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم
كما بين أبو حامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة ، على مذهب من اعتقد من
المتكلمين .

أن النفس عرض .

وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم - وفي نسخة « انعدم » -
وذلك أن ما عدم ثم وجد ؛ فإنه وجد بالنوع ، لا واحد
بالعدد . بل اثنان بالعدد - وفي نسخة بدون عبارة « بالعدد » -
وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لا تبقى زمانين .

وهذا^(١) الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل

إحداها : وفي نسخة « أحدها » - هذه .

وقد قلنا : كيف رأى الفلاسفة في هذه المسألة - وفي نسخة بدون عبارة « وقد قلنا . . . في هذه المسألة » - وأنها - وفي نسخة « وهى » وفي أخرى بدون العبارتين - عندهم من المسائل النظرية .

والمسألة الثانية : وفي نسخة « والثانية » - قولهم : إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً : إن هذا القول ليس من قولهم .

والثالثة : قولهم بقديم العالم ، وقد قلنا أيضاً : إن الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون .

* * *

وقال في هذا الكتاب :

إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني .

وقال في غيره :

إن الصوفية تقول : - وفي نسخة « يقولون » - به ، وعلى هذا

(١) كذلك في هذا المقام لم يستعمل ابن رشد العنوان الذى استعمله الفزائى في تهافت الفلاسفة في هذا المقام . والعنوان الذى استعمله الفزائى في هذا المقام هو :

[خاتمة : فإن قال قائل : قد فصلت مذاهب هؤلاء ، أفنقطعون القول بتفكيرهم ؟ ووجوب الفعل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ،

والثالثة : إنكارهم يمت الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ويمتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم

وسلامه . . .]

فليس يكون تكفير - وفي نسخة « يكون على تكفير » - من قال
بالمعاد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً .

وجوز - وفي نسخة « وجواز » - هو - وفي نسخة « هذا »
وفي أخرى بدون الكلمتين - القول بالمعاد الروحاني .

وقد تردد أيضاً في غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » -
هذا الكتاب في التكفير بالإجماع .

. وهذا كله كما ترى تخطيط .

ولاشك - وفي نسخة « يشك » - أن هذا الرجل أخطأ على
الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة .

والله الموفق للصواب ، والمختص بالحق من - وفي نسخة « ما » -
يشاء - وفي نسخة بدون عبارة « وقد تردد أيضاً . . . من يشاء » .

* * *

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء .

والاستغفار من التكلم فيها .

ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ، وهو كما يقول جالينوس

رجل واحد - وفي نسخة بزيادة « خير » - من ألف .

والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله .

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف .

وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ، ويقبل العثرة بمنه ،

وكرمه ، وجوده ، وفضله - وفي نسخة « وفضله وجوده » وفي أخرى

بحذف العبارة كلها - لأرب غيره - وفي نسخة بزيادة « تم الكتاب

بعون الله الملك الوهاب » - والحمد لله رب العالمين .

ملحق

نصوص * موضوعات

فهرس القسم الأول

الصفحة

٥	افتتاحية
٩	ترجمة ابن رشد
١٣	قائمة بأسماء كتب ابن رشد
١٧	المغزى من وراء اسم كتاب « تهافت التهافت »
٢١	سباب الغزالي للفلاسفة وسباب ابن رشد للغزالي
	ما هو سُمُّ في حق إنسان هو غذاء في حق إنسان آخر
	اضطرار ابن رشد للكلام في مسائل ما كان يريد الخوض فيها لولا خوض الغزالي فيها
	كيفية عقل الواجب للأمور الجزئية
	إثبات كثير من الأفاعيل نقص في حق الواجب
	إثبات كثير من التعلقات نقص في حق واجب الوجود
	كيفية عقل الواجب للأمور الجزئية

كتاب تهافت التهافت

المسائل الإلهية

٥٩	خطبة الكتاب
٥٩	المسألة الأولى في إبطال قولهم يقدم العالم
٥٩	قال أبو حامد حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم
٦٠	دليل الفلاسفة الأول على قدم العالم
٦٤	تعليق ابن رشد على نقد الغزالي للدليل الفلاسفة الأول
٦٤	اسم الممكن يقال بالاشتراك على معان كثيرة
٦٥	اسم التغير يقال على معان كثيرة

الصفحة

- ٦٦ اسم القديم يقال على معان كثيرة
- ٦٦ إسم الفاعل يقال على معان كثيرة
- ٦٧ اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الأول على قدم العالم
- ٦٧ الاعتراض الأول على دليل الفلاسفة الأول على قدم العالم
- ٦٨ طعن ابن رشد على اعتراض الغزالي
- ٦٨ استشكال حدوث أول فعل من القديم
- نقد ابن رشد للأشعرية في قولهم : إن الإرادة القديمة تعلقت بوجود العالم الحادث في الوقت الذي وجد فيه ٧٥
- دفاع الغزالي عن الفلاسفة ٧٥
- موافقة ابن رشد على دفاع الغزالي ٧٦
- أمثلة يضر بها الغزالي يشرح بها وجهة نظر الفلاسفة
- نقض ابن رشد لبعض هذه الأمثلة
- دفاع الغزالي عن وجهة نظر الأشعرية في تعلق الإرادة القديمة بأحداث العالم
- ابن رشد يقرر أن المعرفة الأولية ليس يلزم أن يعترف بها جميع الناس
- عرد الغزالي إلى مسألة الفصل بين الموجب والموجب ليبين أن خلاف الفلاسفة للأشاعرة فيها هو كخلاف الأشاعرة للفلاسفة في أمور تراها الفلاسفة ضرورية ويرأها الأشاعرة غير ضرورية
- إبن رشد ينتقد هذا المسلك لأنه من قبيل مقابلة الفاسد بالقاسد وهو غير مفيد
- ادعاء الغزالي أن القول بالقدم يستلزم دورات للأفلاك متفاوتة بالقلّة والكثرة مع كون كل منها لا نهاية له
- ابن رشد يفرق بين ما يترتب على دورات موجودة بالفعل ودورات موجودة بالقوة
- سبق الشيء بأسباب لا نهاية لها ممنوع لأنه يؤدي إلى الاستغناء عن الصانع . وسبقه بشروط لا نهاية لها غير ممنوع
- الفاعل الذي لا أول لوجوده لا أول لأفعاله ، ولا أول للآلة التي يفعل بها
- ليس للأسطقس اسطقس ولا للحركة حركة
- كل من أدلة المتكلمين على حدوث العالم ، وأدلة الفلاسفة على قدمه غير واصل إلى مرتبة البرهان
- ما دخل من أفعال الله في الماضي مثل ما دخل من وجوده فيه ، فكما لا إشكال في امتداد وجوده في الماضي إلى ما لا نهاية له ، كذلك الحال في أفعاله
- وجود نفوس آدمية مفارقة للأبدان ، أو عدم وجودها

- هل النفوس واحدة أو كثيرة
- حديث ابن رشد عن وحدة النفس حديث يحذر من إفشائه
- « الهو » مشترك
- تشبيه النفس بالضوء الذى يتشروينكمش
- ابن رشد يهيم الغزالي بأنه يداهن أهل زمانه
- القول بحدوث العالم يلزمه : إما حدوث الواجب . وإما الاعتراف بوجود زمان لا نهاية له .
- والانفصال عن ذلك
- الزمان مخلوق عند الأشاعرة
- مناقشة ابن رشد للقول بخلق الزمان
- مقارنة بين الزمان والدورات من جهة النهاية وعدمها
- الانفصال بمشكلة قدم العالم وحدوثه إلى البحث في طبيعة الإرادة الإلهية وخصائصها ومتعلقاتها
- نقل الكلام من مسألة إلى مسألة فعل سفسطائى
- إثبات صفة الإرادة لله ، من وجهة نظر الغزالي
- دلالة أصل الوضع القوي لكلمة الإرادة
- دليل وجود صفة الإرادة في الإنسان
- ابن رشد ينقض هذا الدليل بحجة أن متعلقات الإرادة متقابلة وليست متماثلة
- غرض الفاعل من الفعل قد يعود إلى الفاعل ، وقد يعود إلى غيره ، والصنف الأول هو المحال
- على الله ، وأما الثانى فليس بمحال
- قضية وجود تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه بين يدى الآكل
- اعتراض الغزالي على وجهة نظر الفلاسفة النافية للإرادة الإلهية بالمعنى الذى يشبه المتكلمون
- من جهة الحياة التى وجد عليها العالم ، وكان قابلاً لأن يوجد على هيئات أخرى مخالفة
- لها
- ومن جهة الحركة ، وقد كان ممكناً أن تكون إلى جهة أخرى ، مع ترتب نفس الآثار
- ومن جهة تخصيص موضع القطبين من الأفلاك
- العالم مؤلف عند الفلاسفة من خمسة أجسام
- الجسم السامى وخواصه
- الأرض وخواصها
- النار وخواصها

الصفحة

الماء وخواصه	٠
الهواء وخواصه	٠
الجسم الكرى مناه بطبعه	٠
الأجسام المستقيمة ليست متناهية بطبعها	٠
الأجسام لا تخلو أن تكون مستديرة أو مستقيمة	٠
العناصر الأربعة لا تزال في كون وفساد دائمين ضروريين	٠
ليس « تهافت التهافت » كتاب براهين	٠
الأكر السماوية كائنات حية ، ولأجزاء جسمها خواص ، كما لأعضاء الحيوان خواص	٠
لا تتأدى بغير تلك الأعضاء	٠
الأجرام السماوية ليست واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع	٠
رأى أرسطوفى أن للسماء ميماً وشمالاً ، وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل	٠
حمل بعض الآيات القرآنية على أن تشهد لما يقول ابن رشد عن الأجرام السماوية	٠
لا صحة - من وجهة نظر ابن رشد - لما قاله الغزالي بخصوص جهة حركة الأفلاك	٠
كيف تفهم حكمة الصنعة ، وضرورة الحرص على ذلك	٠
علم إبراهيم عليه السلام بالأفعال الخاصة بالأجرام السماوية	٠
اعتراض الغزالي على الفلاسفة بتعين جهة حركات الأفلاك	٠
اتهم ابن رشد للغزالي بأنه لم يفهم الطبائع الشريفة الخاصة بالأفلاك	٠
هل الجهات متضادة ؟ أم هي متماثلة ؟ هي من وجهة نظر الغزالي متماثلة ، ومن وجهة نظر	٠
ابن رشد غير متماثلة	٠
هل المتقدم والمتأخر متماثلان ؟	٠
تأثير الفارابي وابن سينا بالمتكلمين في طريقة إثبات وجود الله ونقد ابن رشد لهما في هذا المسلك	٠
ابن رشد يرى أن كتاب « تهافت الفلاسفة » حقه أن يسمى « كتاب التهافت » بإطلاق	٠
حكم الغزالي بأن دعوى الاختلاف في جهات الحركة تبرر دعوى الاختلاف في الأزمنة	٠
ابن رشد يرى أن التنظير بين اختلاف جهات الحركة واختلاف الأزمنة جدل عقيم	٠

الاعتراض الثاني

من الغزالي على أصل دليل الفلاسفة على قدم العالم الذاهب إلى استحالة صدور حادث	٠
من قديم	١٢٨
بأنه لا سبيل إلى القرار من لزوم ثبوت صدور الحادث من القديم	٠

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة يجوزون صدور حادث من حادث إلى غير نهاية ، وإذن فلا يلزم صدور الحادث من القديم
 رأى أرسطو في قدم العالم وأخذ ابن رشد بوجهة نظره
 الغزالي يحاول أن يصور قدم العالم من وجهة نظر الفلاسفة بصورة تبدو أقل خطورة من سابقتها
 ابن رشد لا يوافق على التصور الذي صور به الغزالي نظرية قدم العالم من وجهة نظر الفلاسفة
 اعتراض الغزالي على نظرية القدم بالمعنى الذي صور به من وجهة نظر الفلاسفة
 نقض ابن رشد لهذا الاعتراض

دليل ثان للفلاسفة

على قدم العالم

القول بحديث العالم يستلزم أن يكون عدم العالم مسبقاً بالزمان ، غير أن الزمان هو مقدار الحركة ، والحركة تستلزم الجسم المتحرك
 فافتراض حدوث العالم يعود بالنقض على نفسه. هكذا يصور الغزالي دليل الفلاسفة من وجهة نظرهم
 ابن رشد يرى أن ما ساقه الغزالي على لسان الفلاسفة ليس برهاناً
 ابن رشد يرى أن ما ساقه الغزالي على لسان الفلاسفة ليس بصحيح
 الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة الثاني على قدم العالم . حسباً صوره
 اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الثاني على قدم العالم يقوم على أساس اعتبار الزمن أمراً وهمياً لا أمراً وجودياً
 ابن رشد يفرق بين موجودين :
 أحدهما : في طبيعة الحركة فلا ينفك بسبب ذلك عن الزمان
 وثانيهما : ليس في طبيعته الحركة ، فلا يقترن بالزمان
 ابن رشد ينتهي من التفرقة السابقة إلى أن تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمنياً
 ابن رشد يهجم الفارابي وابن سينا بقلة تحصيلهم للمذاهب القدماء
 ابن رشد يصوب وجهة نظر الغزالي في قوله : إن تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمنياً ، ولكنه ينتهي من ذلك إلى أن العالم قديم خلافاً لما انتهى إليه الغزالي

الصفحة

ابن رشد يوضح وجهة نظر الفلاسفة في كيفية صدور الحادث عن القديم . . .
 ابن رشد يقرر أن كل حادث فهو ممكن قبل الحدوث ، والإمكان أمر وجودي يستدعي
 موضوعاً يقوم به
 المتكلمون ينازعون في قضية أن الإمكان يستدعي موضوعاً يقوم به
 ابن رشد يوافق الغزالي على تصوير كيفية سبق الله للعالم ، إلا أنه يرى أن من ضرورة
 وجود الحادث سبقه بالزمان
 ابن رشد يهّم الغزالي بأن ما ساقه من حجج الفلاسفة في هذا المقام غير صحيح (١) .
 الغزالي يورد استشكالاً على ما سبق أن قرره من أن الزمان أمر اعتباري لا وجود له ، بأن
 اللغة أعطت الزمان لفظاً خاصاً به ، هو لفظ «كان» وطوعت هذا اللفظ للزمان ،
 فهو تارة «كان» وتارة «يكون» وتارة «سوف يكون»
 ابن رشد يوافق على مفاد هذا الاستشكال بالنسبة للموجودات التي من شأنها أن تكون
 في زمان . وأما بالنسبة للموجود الذي ليس شأنه أن يكون في زمان ؛ فإن هذه
 الألفاظ «كان ويكون وما إليها» إنما تدل على مجرد الربط أنظر من الفهرس ،
 الفقرة رقم (١٣٨)
 ابن رشد يرى أن ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة ليس برهاناً . انظر الفقرة رقم (١٤٣)
 من الفهرس
 الغزالي يحل الاستشكال الذي أورده على نفسه انظر الفقرة رقم (١٤٣) من الفهرس .
 ابن رشد يرى أن ما أورده الغزالي لحل الاستشكال ليس حلاً ، وإنما هو مغالطة
 تشتمل على معاندين
 المعادة الأولى : تقوم على أساس أن التقابل بين ما نسميه ماضياً وما نسميه مستقبلاً ،
 لا وجود له إلا في الوهم
 ابن رشد يرد على المعادة الأولى بتلازم الزمان والحركة
 المعادة الثانية : تقوم على تشبيه «توهم القلبية» بـ «توهم أن آخر العالم ينتهي إما إلى
 خلاء وإما إلى ملاء»

(١) لكن هل عدم الصحة هذا راجع إلى أن من يرد عليهم الغزالي من فلاسفة الإسلام تأدى بهم قلة
 تحصيلهم لمذاهب القدماء إلى فهم غير صحيح للمشكلة ، انظر الفقرة رقم (١٤٠) من الفهرس ؟ أم هو راجع
 إلى صنيع الغزالي نفسه ؟ إن الأمر يحتاج إلى مراجعة أرسطو ومراجعة ابن سينا والغزالي ، لمقارنة ما قالاه بما قاله
 هو ، ثم مقارنة ما قالاه بما حكاه الغزالي عنهما .

ابن رشد يرد على المعاندة الثانية : بالفرقة بين المشبه والمشبه به
البرهان على أن كل حركة محدثة لا بد أن يسبقها زمان
« الفوق » لا يشبه « القبل »
« الآن » لا يشبه « النقطة »
« الكم ذو الوضع » لا يشبه « الكم الذى لا وضع له »
لا يصح أن ينسب وجود القبلية في كل حادث إلى الوهم . انظر الفقرة رقم (١٥١)
من الفهرس
تصور الوهم أن الجسم مستقيم الأبعاد يجب أن ينتهى إلى جسم غيره ، ليس باطلا
انظر الفقرة رقم (١٥١) من الفهرس
ضرورة انتهاء الأجسام المستقيمة إلى أجسام كرية
تصور الوهم أن الجسم الكرى يجب أن ينتهى إلى شيء غيره تصور باطل
كيفية لزوم الزمان للحركة
الزمان واحد لكل حركة ومتحرك لو توهمنا قوماً حسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض
لكننا نقطع أنهم يدركون الزمان ، وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات التى في العالم
أرسطو يرى أن وجود الحركات في الزمان شبيه بوجود المعدودات في العدد
تعريف أرسطو للزمان
حدوث المعدود لا يستلزم
حدوث العدد
كما لا يستلزم حدوث الحركة حدوث الزمان
الغزالي يستشكل ما سبق أن قرره من تشبيه " توهم القبلية " بـ " توهم أن آخر العالم ينتهى
إما إلى خلاء وإما إلى ملاء " انظر الفقرة رقم (١٥١) من الفهرس
ابن رشد لا يرى أن استشكل الغزالي على نفسه — انظر الفقرة السابقة — بهذا الطريق
يصور وجهة نظر الفلاسفة

صيغة ثانية للفلاسفة

في إلزام قدم الزمان

العلم الذى سبق وجود العالم كان قابلاً لأن يطول ولأن يقصر ؛ إذ أن العالم مسبوق بماله
مقدار وكية فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم

الصفحة

ابن رشد يوافق على هذا الدليل ويرفضه
 ابن رشد يمتدح هذا الطريق من ابن سينا — انظر الفقرتين رقم (١٦٣) مكرراً —
 في إثبات الزمان
 اعتراض الغزالي على الصيغة الثانية في إلزام قدم الزمان — انظر الفقرة رقم (١٦٣)
 من القهرس — قائم على المقابلة بين الزمان والمكان
 يقال — في رد الغزالي على الصيغة الثانية انظر الفقرة السابقة — هل كان الله قادراً
 على أن يخلق العالم أكبر مما هو عليه ؟ فإن أجيب بالنفي ، فهو تعجيز لله . وإن
 أجيب بالإثبات ، ففيه اعتراف بوجود خلاء خارج العالم كان يمكن أن تقع فيه
 الزيادة لو أراد الله أن يزيد حجم العالم عما هو عليه
 ابن رشد يرد على هذا الاعتراض بأن تجويز زيادة حجم العالم أو نقصه عما هو عليه
 مستحيل ، لأن هذا التجويز إذا قام ، فلا مبرر لإيقافه عند حد ، وإذن فيلزم
 تجويز زيادات لا نهاية لها ، ويتأدى ذلك إلى وجود جسم لا نهاية له . ومستحيل
 أن يوجد جسم لا نهاية له^(١)
 ابن رشد يؤكد وجهة نظره في أن عدم تنأى الجسم مستحيل — انظر الفقرة السابقة —
 بأن أرسطو صرح بذلك
 القول باستحالة الخلاء يستلزم — من وجهة نظر ابن رشد — القول بقدم العالم ؛ لأنه
 لو كان العالم مسبوفاً بالعدم ، وكان الخلاء مستحيلاً قبل وجود العالم ، فكيف
 يتم وجود الجسم ؟
 ابن رشد يستنتج مما قرره في الفقرة السابقة أن الأشاعرة يلزمهم أن لا يحيلوا الخلاء .
 ومن يقول باستحالته منهم فإنه يكون خارجاً على أصولهم التي تقتضي القول بإمكانه
 الغزالي يقرر أن القول باستحالة أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، باطل
 من ثلاثة أوجه
 أحدها : أن هذا مكابرة للعقل
 ابن رشد يرد هذا الوجه — انظر الفقرة السابقة — بأن النظرة الفاحصة ترى أن كونه
 مستحيلاً أو ممكناً لا يبدو لأول وهلة ، فليس في الأمر إذن بداهة

(١) عندى أن تجويز زيادات لا نهاية لها لاتأدى إلى وجود جسم لا نهاية له ؛ لأن كل زيادة
 تضاف هي إضافة محدود إلى محدود .
 ثم إن أدلة الفلاسفة على تنأى الأبعاد لم تتم وقد أوردت عليها في بعض كتبي طعنوا لم أجد حتى الآن
 فيها اعطمت عليه من كتب الفلاسفة ما يدفعها .
 وأخيراً ما هو مبرر كون نقص حجم العالم عما هو عليه مستحيلاً ؟

الوجه الثاني : - انظر الفقرة التي قبل السابقة - أنه لو كان مستحيلاً أن يكون العالم أكبر مما هو عليه ، لكان كونه على هذا المقدار واجباً ، والواجب مستغن عن العلة ابن رشد يرد هذا الوجه - انظر للفقرة السابقة - بأن الواجب - فبا يرى ابن سينا - قسماً : واجب بذاته . وواجب بغيره^(١)
ابن رشد يرد على هذا الوجه - انظر الفقرة رقم (١٧٣) من الفهرس - برد آخر غير الرد الذي استعاره من ابن سينا - انظر الفقرة رقم (١٧٤) من الفهرس - يقول إلى أنه من الجائز أن يكون الشيء لا فاعل له ولا صانع ، وفي الوقت ذاته لا يقال إنه واجب^(٢)
ابن رشد يقرر أنه لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء وكيفياتها وموادها ، لارتفعت الحكمة^(٣)

(١) ويقتضى ابن رشد عند هذا الحد الذي يقتصر على عز وهذا التقسيم إلى ابن سينا ولعله يعني أن كون العالم على المقدار الذي هو عليه ، واجب بالغير ، حتى لا يلزم ما يريد الفزالي أن يلزمهم به من أنه لو كان العالم واجباً لكان مستغنياً عن العلة ؛ لأن الذي يستغنى عن العلة هو الواجب بالذات لا الواجب بالغير .
غير أن الجواب إلى هذا الجواب إن أفاد في دفع إلزام استثناء العالم عن العلة فإنه لا يفيد في أصل المشكلة . وهو كون الزيادة على مقدار العالم أو النقص منه مستحيلاً على ما ذهب إليه ابن رشد وأكد ذهابه إليه بأن أرسطو صرح به - انظر الفقرتين رقم (١٦٧) و (١٦٩) - لأن اعتبار كون مقدار العالم على ما هو عليه واجباً بالغير ، والغير هنا هو إرادة الله ، اعتراف من ابن رشد بوجهة نظر الفزالي الرامية إلى أن مقدار العالم قابل بحسب الإمكان الذاتي إلى الزيادة والنقص ، وإنما كان على ما هو عليه بسبب تخصيص إرادة الله له بذلك المقدار . وما أظن أن ابن رشد يعني عليه ما ينطوي عليه جوابه هذا من التناقض الواضح فهل يلجأ الفلاسفة العظام إلى مثل ما يلجأ عامة المتعلمين إليهم من المغالطات ؟ وهل تكون الحقيقة رخيصة إلى هذا الحد ؟ فعند من إذن تكون الحقيقة أعز وأعظم من كل شيء ؟ لعل الأنبياء وحدهم هم المختصون بكبار الحقيقة .

(٢) فإذا نقول عنه إذن ؟ هل نقول : إنه مستحيل ؟ كيف والمستحيل لا يوجد ؟ أم نقول عنه : إنه ممكن ؟ كيف والممكن لا بد له من فاعل وصانع ؟ هل نقول : إنه لا واجب ، ولا مستحيل ، ولا يمكن ؟ إن الفلاسفة أنفسهم هم الذين علمونا أن القسمة ثلاثية . فمن أين لنا بقسم رابع ؟
ألا إنها عظمت وعبر تيسيح بأن الحقيقة لم تلق بنفسها في أحضان من سمو بالفلاسفة وتطلب إليهم . وحدهم أن يكونوا أصحابها وحماها ، ألا فلتأخذ الحقيقة من سمو بالفلاسفة - إذا أعدت منهم - بحيلة وحذر ولقد أعز الحقيقة وعرف لها قدرها . من فتح أمام طالبها كل طريق تقوى إليها ، حيث قال « الحكمة ضالة المؤمن أذى وجدتها التقطها » نعم إن ذلك إعزاز لها وعرفان بقيمتها لأن احتكارها لدى من يؤثر الباطل عليها امتحان لها ليس بعده من امتحان .

(٣) إن تسليم ذلك لا يقتضي أن تكون هذه الضرورة ذاتية في الأشياء لا يجوز أن تكون ضرورة غيرية اقتضتها إرادة الله ؟ فالعبرة بالضرورة ذاتها وما ينتج عنها من آثار ، لا بصورها ، وأنها نابعة من ذات الأشياء وأمر غرضه عليها من خارج بل إن هذه الضرورة إذا كانت واحدة على الأشياء من قوة حكيمة كانت آثارها أكل وأوقف بالمصلحة .

الصفحة

الوجه الثالث : — انظر الفقرة رقم (١٧١) من الفهرس — أن نقابل الفاسد بفاسد مثله ، فنقول : لم يكن العالم وجوده ممكناً بل وافق الوجود الإمكان . . .
 الغزالي ينتقل من مقابل الفاسد بالفاسد — انظر الفقرة السابقة — إلى جواب تحقيق يقوم على أساس أن ما ذكره من لزوم تقدير إمكانات لا نهاية لها ، لا معنى له .
 ابن رشد يرد على الغزالي — انظر الفقرة السابقة — بأن جمحد تقدم الإمكانات على الشيء الممكن جمحد للضرورة
 ابن رشد يقرر أن من لا يقدر على الممتنع لا يكون عاجزاً ؛ لأن الممتنع غير مقدور .
 ابن رشد يقرر أن الله لم يزل قادراً على الفعل ، فليس هنالك ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده
 ابن رشد يقرر أن ما لا سبيل للعقل إلى إدراكه ، فسيبيل إدراكه الشرع
 ابن رشد يقرر : أن كل موجود فلا يترأخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه شيء .
 يتوقف فعله عليه

دليل الفلاسفة الثالث

على قدم العالم

لم يزل العالم ممكناً قبل وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ١٨٥
 أرسطو يقرر أن الإمكان في الأمور الأولية ضروري
 الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة الثالث . بأن العالم لم يزل ممكن الحدوث ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن ممكن الحدوث
 الغزالي يقارن بين قول الفلاسفة في الزمان ، وقولهم في المكان ، ويقول إن لزوم امتداد الزمان إلى ما لا نهاية لزوم امتداد المكان إلى ما لا نهاية
 ابن رشد يقرر أن من وضع قبل العالم إمكانات لا نهاية لها ، يلزمه أن يكون قبل هذا العالم عوالم لا نهاية لها

دليل الفلاسفة الرابع

على قدم العالم

الحادث إنما هو الصور والأعراض التي تقوم بالمادة . أما المادة فتدعية ١٨٩
 الغزالي يقرر أن الإمكان والجوب والاستحالة قضايا عقلية
 لا تحتاج إلى موجود تقوم به بدليل ثلاثة أمور

الدليل الأول - انظر الفقرة السابقة - أنه لو استدعى الإمكان محلاً يقوم به ،
لاستدعى الامتناع محلاً يقوم به
معنى الواجب والممكن والمستحيل - انظر الفقرة رقم (١٣٠) من الفهرس - .
ابن رشد يقرر أن كون :
« الإمكان يستدعي مادة موجودة ، أمرين بنفسه »
تعريف الصادق ، أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس . .
ابن رشد يقرر أن كون الامتناع يستدعي موضوعاً مثل ما يستدعي الإمكان ، أمرين
بنفسه
ابن رشد يهيم الغزالي بأنه يغالط
الدليل الثاني - انظر الفقرة رقم (١٨٨) - أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل
وجودهما بكونهما ممكنين . فإلام يضاف هذا الإمكان ؟ إن أضيف إلى الجسم ،
كان الجسم هو الممكن ولم يكن السواد والبياض هما الممكنين . وإن أضيف
إلى شيء آخر ، فماذا يكون ؟
معنى الواجب والممكن والمستحيل - انظر الفقرة رقم (١٨٨) من الفهرس - .
الحامل الذي يقوم به الإمكان والاستحالة من وجهة نظر ابن رشد
المعديوم ذات ما : وجهة نظر المعتزلة في ذلك ، وجهة نظر ابن رشد أيضاً . .
اتفاق الفلاسفة والمعتزلة على أن الوجود لا يطرأ على شيء كان عندما صرفاً . .
المهيولى علة الكون والفساد
كل موجود يتعري عن المهيولى لا يعتوره الكون والفساد
الدليل الثالث : على أن الإمكان لا يستدعي شيئاً موجوداً
نفوس الآدميين جواهر قائمة بأنفسها
نفوس الآدميين حادثة عند ابن سينا والمحققين من الفلاسفة
نفوس الآدميين ليس لها ذات سابقة على وجودها يقوم بها الإمكان
نفوس الآدميين ممكنة قبل وجودها
إمكان نفوس الآدميين قبل وجودها وصف إضافي . لا يرجع إلى الفاعل . .
ابن رشد لا يعلم أن أحداً من الحكماء غير ابن سينا يقول بحدوث النفس حدوثاً حقيقياً
حدوث النفس عند جميع الفلاسفة إضافي
إمكان النفس ليس من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة

- لا يقف على مذاهب الفلاسفة في النفس إلا الخاصة
- ابن رشد يرى أن تعرض أبي حامد للحديث عن النفس في كتاب التهافت من قبيل
إفشاء ما ينبغي كيانها
- سوق الأمور - مع فهمها - على غير حقيقتها من فعل الأشرار
- سوق الأمور على غير حقيقتها ، العدم فهمها ، من فعل الجهال
- لكل جواد كوة ، وكوة الغزالي - من وجهة نظر ابن رشد - هي وضعه كتاب « تهافت
الفلاسفة »
- ابن رشد يهتم الغزالي بأنه كان مضطراً لمجاراة أهل زمانه
- الغزالي ينقد ما سبق أن قرره - انظر الفقرة رقم (١٨٨) - بخصوص كون الإمكان
راجعاً إلى قضاء العقل ، ويشرح كيف يحتاج كل* من الوجوب والإمكان
والاستحالة إلى موضوع ، ومفاد كل هذا
- ١٩٧ ضرورة قدم المادة
- معنى كون اللون ممكناً في نفسه
- النفس قديمة عند فريق من الفلاسفة - انظر الفقرة رقم (١٩٥) -
- النفس حادثة منطبعة في المادة عند « جالينوس »
- عود الغزالي إلى تقرير أن الإمكان والوجوب والامتناع ، ترجع إلى قضاء العقل ، لا
إلى شيء موجود في الخارج - انظر الفقرتين رقم (١٩٩) ورقم (١٨٨) -
- الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان - انظر الإشارات ج ٣ ص ٤٣٥ -
- ابن رشد يرى أن الإمكان « كل » له جزئيات موجودة خارج الذهن
- كيف يتم العلم بالكل من وجهة نظر ابن رشد ؟
- طبيعة الكل غير طبيعة الأشياء الداخلة تحته
- الكل موجود بالقوة في طبيعة الأشياء الداخلة تحته
- الكليات موجودة بالفعل في الأذهان وموجودة بالقوة في الأعيان
- عود إلى الأمكان - انظر الفقرة رقم (١٩٩) -
- عود إلى الامتناع - انظر الفقرة رقم (١٩٩) -
- ابن رشد يرد قضاء العقل إلى حكمه على طبائع الأشياء الموجودة خارجه
- الغزالي يقرر أن النفوس الحادثة ممكنة قبل وجودها ، وليس ثمة قبل وجودها شيء*
يضاف إليه إمكانها
- ابن رشد يقرر أن الإمكان لإمكانان : إمكان في الفاعل ، وإمكان في المتفعل

- أبو حامد يوضح قصده من تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» — انظر
 الفقرة رقم (١٩٦) —
 الغزالي يعد بأن يؤلف كتاباً يوضح فيه المذهب الحق ، بعد أن ردد المذهب الباطل
 في كتاب «تهافت الفلاسفة»
 ابن رشد يعتقد الغرض الذى من أجله وضع الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» —
 انظر الفقرة رقم (٢٠٧) —
 ابن رشد يهّم الغزالي بأنه يرى ما يراه الفلاسفة ويستدل على ذلك بما فى كتابه «مشكاة
 الأنوار» وإنما ألف الغزالي — فيما يرى ابن رشد — «تهافت الفلاسفة» بمألة (١)
 العامة — انظر الفقرة رقم (١٩٦) — ٢٠٨

المسألة الثانية

فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة

- ٢١٤
 الغزالي يقرر أن أبدية العالم فرع أزليته
 العالم عند الفلاسفة كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لوجوده . . .
 أدلة أزلية العالم الأربعة ، هى نفس أدلة أبديته . والإشكالات هى نفس الإشكالات .
 العالم معلول وعلمته أبدية ، فيكون أبدياً
 إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول
 العالم إذا عدم ، يكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففرض عدم العالم يلزمه
 ثبوت الزمان
 إمكان الوجود لا ينقطع ، فكل ذلك الوجود الممكن
 الغزالي يقرر أنه ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ولكن من ضرورته أن
 يكون له أول
 أبو الهذيل العلاف يرى أن العالم سوف يفنى فناءً أبدياً
 الرد على أبى الهذيل العلاف — انظر الفقرة السابقة — بأن من ضرورة الماضى أن يدخل
 كله فى الوجود وليس من ضرورة المستقبل أن يدخل كله فى الوجود

(١) كرد ابن رشد هذا الإتهام ضد الغزالي ، وهو مما يؤيد وجهة نظرنا فى أن كتاب «تهافت
 الفلاسفة» العامة لا الخاصة .

العالم يجوز أن يبقى أبداً ، ولا يعرف وقوع الحائط بالعقل
 ابن رشد يرى أن مقتضى دليل الفلاسفة الثالث ، لا مدفع له
 ابن رشد يسوئ بين الماضي والمستقبل في إمكان عدم التناهي — انظر الفقرة
 رقم (٢١١) —
 ابن رشد يقرر أن ما يقع في الماضي أزلياً ، فليس له ابتداء ولا انتهاء . وما يقع حادثاً
 فله ابتداء وانتهاء
 ابن رشد يقرر أن ماله ابتداء فله انتهاء
 ابن رشد يقرر استحالة أن يكون للشيء ابتداء ولا يكون له انتهاء
 اتفاق أبي الهذيل والفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٢١١)
 ابن رشد يقرر أنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله
 إذا كانت السماء فعلاً لموجود أزلي ، فهي أزلية مثله
 لقولنا : « كل ما مضى فقد دخل في الوجود » معنيان
 ابن رشد يقرر أن الشرع يطلق على العالم أنه حادث ، ولكنه يرى أن الحدوث في
 الشرع غير الحدوث عند الأشاعرة
 ابن رشد يرى أن أهل الإسلام لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له
 المواد والأصول لا يمكن أن تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض
 كل متعلم يفتقر إلى مادة ينعدم فيها
 ابن رشد يقرر أن الحق لا يطلب في الكتب التي تقدم للعامة
 دليل « جالينوس » على أبدية العالم « لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها
 ذبول طوال عمرها الماضي الطويل »
 الغزالي يورد على دليل جالينوس اعتراضين اثنين
 الاعتراض الأول على دليل جالينوس أنه لم يستوف الشروط اللازمة
 ابن رشد يرد نقص الغزالي لدليل « جالينوس » — انظر الفقرة السابقة — ويقرر أن
 السماء حيوان
 اعتراض الغزالي الثاني على دليل « جالينوس » — انظر الفقرة رقم (٢٢١) — من أين
 عرف جالينوس أن الشمس لم يعثرها ذبول ؟
 ابن رشد يرى أن ذبول الأجرام السماوية محلي بنظام العالم

دليل الفلاسفة الثاني

على أبدية العالم

انعدام العالم لا بد له من سبب . فما هو هذا السبب ؟ لا تصلح إرادة القديم أن تكون

سبباً	٢٣٠
هل يصلح العدم أن يكون فعلاً للفاعل	
الإيجاد لإخراج الشيء من الوجود الذى بالقوة إلى الوجود الذى بالفعل	
الإعدام نقل الشيء من الوجود الذى بالفعل إلى الوجود الذى بالقوة	
معنى الإعدام عند المعتزلة	
الاعتراض على رأى المعتزلة فى الإعدام	
رأى الكرامية فى الإعدام	
الاعتراض على رأى الكرامية فى الإعدام	
رأى الأشعرية فى الإعدام	
الاعتراض على رأى الأشعرية فى الإعدام	
رأى فرقة أخرى من الأشعرية فى الإعدام	
رأى الفلاسفة فى الإعدام	
رأى أبقراط فى حقيقة الإنسان	
ابن رشد يقرر أن لامعنى لما حكاه ابن سينا من الفرق بين الحدوث والفساد	
رأى الغزالي فى الإيجاد والإعدام	
حقيقة الوجود والعدم عند الفلاسفة	
معنى عدم الأعراض والصور	
الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات	
المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنتان : المادة والصور	
الشيء قد يتعدم لا بطريان ضده	
ابن رشد يرى أن كتاب «تهافت الفلاسفة» كان أولى به أن يسمى «كتاب التفاهة»	
أو «كتاب تهافت أبى حامد» أو «كتاب التهافت» بدون الإضافة إلى الفلاسفة	

المسألة الثالثة

في بيان تلييسهم بقولهم إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه
وإن العالم فعله وصنعه . وبيان أن ذلك مجاز عندهم
وليس بحقيقة

ابن رشد يدعى أن كون الفاعل لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً كلام غير بين بنفسه ،

فلا بد له من دليل ٢٥٤
المختار المرید هو الذي ينقصه المراد .

الله سبحانه وتعالى لا ينقصه شيء حتى يریده
الأشياء الفاعلة صنفان : صنف لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط . وصنف يفعل الشيء
في وقت وضده في وقت آخر

الفاعل الأول منزّه عن الوصف بأحد هذين الوصفين — انظر الفقرة السابقة —

معنى المختار والمرید — انظر الفقرة رقم (٢٥١) —
الإرادة أفعال وتغير وذلك لا يليق بالله
حقيقة معنى الإرادة عند الفلاسفة

معنى الفاعل
أرسطو يجيب عن هذا السؤال « كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ وجعله شيئاً لا من
شيء ؟ »

الموجود المركب ضريان :

ضرب التركيب فيه زائد على وجود المركب

وضرب التركيب فيه ليس زائداً على وجود المركب

كيف يوجد الأول المركب الذي ليس تركيبه زائداً على وجوده

الأول علة تركيب أجزاء العالم ، وعلة وجودها

الغزالي يسمى — على مبدأ الفلاسفة — كل موجود ليس بواجب مفعولاً سواء كان مفعولاً

بالطبع أو بالإرادة ، بآلة أو بغير آلة

ابن رشد يوافق على أن مصطلح الفلاسفة يسمى المؤثر بالطبع أو بالإرادة فاعلاً ولا

يوافق على أن كل موجود ليس بواجب فاعلاً

ابن رشد يعترض قضية : أن كل موجود :

لما أن يكون واجب الوجود بذاته ، أو موجوداً بغيره
 الغزالي يعترض على مصطلح الفلاسفة في الفاعل والمفعول
 ابن رشد يرى أن الجمادات تفعل وتسمى فاعلة ، كالنار التي تغلب كل رطب ويابس فأراً
 أخرى مثلها ، وكالتقوى الطبيعية التي في أبدان الحيوان التي تصير الغذاء جزءاً
 من المعتدى
 الغزالي يرى أن تسمية غير المرید فاعلاً تسمية مجازية
 ابن رشد يرى أن الفعل :
 إن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور ، فالجمادات ونظائرها تسمى
 فاعلة على سبيل الحقيقة
 وإن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور بالإرادة فالجمادات ونظائرها
 لا تسمى فاعلة إلا على سبيل المجاز
 الغزالي يستنكر أن ينقسم الفعل إلى ما يكون بالإرادة وإلى ما يكون بغير الإرادة
 ابن رشد يؤكد أن من أخرج غيره من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فهو فاعل
 على سبيل الحقيقة — انظر رقم (٢٦١) مكرر —
 ابن رشد يقرر أن قسمة (الفاعل) إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليست
 بقسمة اسم مشترك وإنما هي قسمة الجنس
 الغزالي يقرر أن قولنا فعل بالاختيار ليس دليلاً على قسمة الفعل إلى فعل بالاختيار
 وفعل لا بالاختيار ، لأنه إنما يقال « فعل بالاختيار » عند إرادة رفع احتمال المجاز .
 كما يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه مع أن القول لا يكون إلا باللسان ، والنظر
 لا يكون إلا بالعين ، ومبرر ذلك رفع احتمال المجاز
 ابن رشد يقرر أن هناك فرقاً بين قولنا (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) وبين قولنا
 (نظر بعينه) لأن أحداً لا يقول (نظر فلان بعينه) و (نظر بغير عينه) كما يقال
 (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) فالترديد في الثاني دليل على القسمة ، وعدم
 الترديد في الأول دليل على أنه لرفع احتمال المجاز فقط
 هل تصلح اللغة أن تكون فيصلاً في هذا الخلاف ؟ أم أن الأمر أمر المنطق والفلسفة ؟
 الغزالي يحتاج لرأيه بأنه لو توقف حادث في حصوله على أمرين اثنين

إحدهما إرادي

والآخر غير إرادي

كمن قتل شخصاً بإلقائه في النار

الصفحة

٢٧٠

لأستند الفعل إلى الأمر الإرادى ، دون غيره ، وقيل — فى مثالنا — قتل فلان
 فلاناً بالنار ، ولا يقال : قتل النار فلاناً
 ابن رشد يفرق بين من أحرقته النار مع تدخل شخص وبين من أحرقته النار دون
 تدخل شخص
 فى الأول : ينسب الفعل حقيقة إلى الشخص
 وفى الثانى : ينسب الفعل حقيقة إلى النار وحدها (تعليق : ولكن لماذا يعزى
 الفعل إلى الشخص وحده فى الحالة الأولى ، ولا يجعل للنار دخل فيه ، إن كانت
 النار عاملاً مشاركاً وتصلح أن تكون عاملاً مستقلاً) ؟
 معنى قول الفلاسفة : (إن الله ليس مريداً)
 هل يصح أن يقال : « إن الله ليس فاعلاً للأشياء ، ولكنه سبب لا يتم وجود الأشياء
 إلا به ؟ »
 الغزالي يقرر : أن الفعل الحقيقى ما يصدر عن إرادة ، وأما ما يصدر لا عن إرادة ،
 فليس بفعل حقيقى
 ابن رشد يتهم الغزالي بأنه ينسب إلى الفلاسفة ما لم يقولوه

الوجه الثانى

فى إبطال كون العالم فعلاً لله على أصلهم

٢٧٥

الغزالي يفسر الفعل بالإحداث أو بإخراج الشيء من العدم إلى الوجود وبناء عليه
 فالقديم لا يكون مفعولاً ، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للفعل
 ابن رشد يقرر أن قدم العالم معناه أنه فى حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول وعلى هذا
 فاسم الحدوث أول به من القدم
 ما الذى يتعلق به فعل الفاعل ؟ أهو الوجود ؟ أو العدم ؟ أو كلاهما ؟ العدم لا يصلح
 أثراً للفاعل ، لا منفرداً ولا مع الوجود . فبقى أن أثر الفاعل هو الوجود . ولكن
 هل الوجود أثر للفاعل من حيث إنه وجود فقط ؟ أو من حيث إنه وجود سبقه
 عدم ؟
 ابن رشد يقرر أن هذا التقسيم لابن سينا ويقرر أنه تقسيم سفسطائى
 الوجود الذى يتعلق به الفعل هو الوجود الذى بالقوة لا الوجود الذى بالفعل
 الفرق بين المخلوقات والمصنوعات

معنى قولهم : (الموجود لا يمكن لإيجاد)
الإيجاد عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد ، فيشمل كون الموجد موجداً وكون الموجود موجوداً
دوام الموجود يستلزم دوام الإيجاد من حيث إن دوام الوجود غير الوجود فهذا بالفعل وذلك بالقوة ، وما بالقوة هو الذى يكون موضعاً للفعل والتأثير
معنى قولهم (العالم ليس موجوداً فى باب الإضافة ، وإنما هو موجود فى باب الجوهر ، والإضافة عارضة له)
ورأى ابن سينا ، فى هذا الصدد
رأى الغزالي فى جهة تعلق الفعل بالفاعل
ابن رشد يرى أن الفاعل يتعلق بالمفعول من جهة كونه متحركاً
الغزالي يقرر : أن العالم فى حدوث دائم لم يزل ولا يزال
ابن رشد يقرر :
أنه كما أن الموجود الأزلى أحق باسم الوجود من غير الأزلى ، كذلك الحدوث الأزلى أولى باسم الحدوث من غير الأزلى
جوهر العالم فى الحركة ، ولذلك دامت حاجته إلى الفاعل ، ولولا ذلك لكانت نسبته إلى الآلة كنسبة البهت إلى البناء
الغزالي يقرر أن :
ملازمة الفعل للفاعل تقتضى أن يكون الفعل حادثاً إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً
حركة الماء مصاحبة لحركة اليد فيه غير متأخرة عنها ، وحركة الخاتم مصاحبة لحركة الإصبع غير متأخرة عنها . ومن هنا صاحب المسبب السبب وكان غير متأخر عنه زماناً وإن تأخر عنه رتبة وفعلاً وتصوراً
كل فاعل يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده سواء كان فعله طبعياً أو إرادياً
الأشاعرة جعلوا فعل الفاعل متأخراً عن وجوده
الغزالي يقرر أن :
الفعل لا بد أن يكون حادثاً ، وأن ما ليس بحادث ، فلا يكون فعلاً
المعلول مع العلة قد يكونان معاً قديمين أو حادثين ، أما أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً فلا

الصفحة

إن تساهل متساهل فسمى الدائم الوجود فعلاً لغيره كان متجاوزاً في الاستعارة .
هل حركة الماء بسبب حركة الإصبع تنسب إلى الإصبع فتكون فعلاً له ، أو الفاعل
في الحقيقة هو المرید صاحب الإصبع ؟ أو هو الله ؟
الغزالي يهتم الفلاسفة بأنهم ينفون الفعل حقيقة عن الله
ابن رشد يفرق بين العلة التي هي صورة والعلة التي هي غاية فيجعل الفعل لازماً
عندهما حكماً ، وبين العلة التي هي فاعل فلا يجعل الفعل لازماً عنها
ابن رشد يهتم الغزالي بأنه في بعض مواقفه يقوم من الفلاسفة مقام الوكيل الذي يقر
على موكله بما لم يأذن له فيه
معنى حدوث النفس حدوثاً إضافياً هو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك
الاتصال
ابن رشد يقرر أنه لا يقف على مذاهب الفلاسفة بخصوص اتصال النفس بالإمكانات
الجسمية القابلة لذلك الاتصال إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها ،
مع فطرة فائقة ومعلم عارف
ابن رشد يهتم الغزالي بخصوص تعرضه لهذه الأفكار العويصة تعرضاً يفرى بها من ليس
أهلاً للموقف عليها ، بأنه يأتي عملاً شائناً فالغزالي لا يخلو - في نظر ابن رشد -
من أنه :
قد فهم هذه الأشياء على حقيقتها ثم ساقها على غير حقيقتها . وهذا من فعل الأشرار
وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض للقول فيما لم يحيط به علماً وهذا من فعل
الجهال
والغزالي يحل - عند ابن رشد - عن هذين الوصفين ، ولكنه لإجلال يوضع ليرفع
إذ ما يلبث ابن رشد أن يقول : ولكن لكل جواد كبرة ، وكبرة أبي حامد هي
وضعه كتاب « تهافت الفلاسفة » ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه .
وقد نبهنا في مقدمة الكتاب إلى أن الموضوعات التي طرقها الغزالي في كتابه « تهافت
الفلاسفة » قد طرقها من قبله « ابن سينا » و « الفارابي » وتعرض لها كذلك علماء
الكلام فلم تكن سرّاً والغزالي هو أول من كشفها :
ولكن يبدو أن الغزالي تناهيا بطريقة أفزعت الفلاسفة ، وأطارت صوابهم أليس
يقال « إن الغزالي ضرب الفلاسفة ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة » ؟
فاهجوم العنيف الموفق من الغزالي على الفلسفة هو الذي أغاظ الفلاسفة ،

وأعاط ابن رشد خاصة

الفلاسفة يرون أن الإمكان ليس حكماً من أحكام العقل ، ولكنه أمر يكشفه العقل ويعلمه « فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه . والعلم لو قدر عنده لم يتعلم المعلوم . والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم

فالعلم والمعلوم أمران اثنان أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقرير الإمكان وغفلتهم عنه ، لكننا نقول لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات نفسها باقية . ولكن العقول غفلت عنها

ولو عذمت العقول بقي الإمكان لا محالة »

الفلاسفة يستدلون على أن الإمكان وصف إضافي يستلزم وجود موصوفه فيقولون :

أولاً : إن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجداً يضاف إليه . ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود ، مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة فنجد ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب)

ويقولون ثانياً :

(كون السواد ممكناً في نفسه غلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيئة في جسم ، فإن الجسم مهياً تتبدل هيأته ، والتبدل ممكن على الجسم . وإلا فليس للسواد نفس مجردة حتى يوصف بالإمكان)

ويقولون ثالثاً :

النفس قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ومن سلم حدوثه ، فقد سلم فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع ، فتكون في مادة وإمكانها مضاف إلى مادتها

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فعناه أن المادة ممكن لها أن يبدلها نفس ناطقة

فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها : إذ هي المنبؤة والمستعملة لها ، فيكون الإمكان واجعاً إليها بهذا الطريق)

ابن رشد يوافق على ما ذهب إليه الفلاسفة في قضية الإمكان
قال الغزالي :

(إن رد الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح)
الغزالي يفند ما اعترض به الفلاسفة من أن (قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعي معلوماً والعلم غير المعلوم ، فيكون الإمكان مقتضياً لممكن موجود في الخارج)
قائلاً (إن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندكم . وهي علوم ، لا يقال لا معلوم لها ، ولكن يقال : لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرحوا هم بأن الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها ، قضية مجردة عن المادة

فإذن اللونية قضية مفردة في العقل ، سوى السواد والبياضية ، ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان
ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل . ويقال هي صورة وجودها في الأذهان ، لا في الأعيان

فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه)

ابن رشد يقرر (أن الإمكان كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن ، كسائر الكليات)
ابن رشد يقرر أن العلم لا يتعلق بالكل من حيث هو كلي ، ولكنه يتعلق بالجزئيات على وجه كلي يفعله الذهن في الجزئيات ، عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد . لكن يبدو أن ابن رشد — الذي يهتم الغزالي بالسفسطة في قوله إن هناك معلومات وجودها في الأذهان لا في الأعيان كالكليات — هو المسفط أو هو واهم ، ذلك أن ابن رشد يخلط بين علم الكلي وبين انتزاعه فالكلي حين ينتزع لا بد من استحضار الجزئيات وملاحظة المشترك بينها ثم الدلالة عليه بكلمة خاصة

لكن بعد ذلك تصبح هذه الكلمة بعد العلم بمدلولها ، حين يستعملها الإنسان ينتقل الذهن بواسطتها إلى مفهومها الكلي ، وقد لا ينصرف الذهن إلى الجزئيات

للدخلة تحت الكلى أصلاً حين لا يتعلق بها غرض ، كما إذا قلنا : الحيوان جنس ، والإنسان نوع وهكذا .

فالقول بأن العلم لا يتعلق إلا بالجزئيات ، والكلى إنما هو ضابط لها فقط ، غير مسلم

ابن رشد يقرر أن الكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الجزئيات ، وقد ناقشنا هذا في الفقرة السابقة فراجعها

ابن رشد يقرر أن الكلى موجود في طبيعة الأشياء الجزئية بالقوة

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة حين يقولون : « الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ،

يعنون أنها موجودة بالفعل في الأذهان ، لا في الأعيان ، ولا يريدون أنها ليست

موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل

ولو كانت غير موجودة في الأعيان أصلاً ، لكانت كاذبة ، أي إذا لم يكن لها في

الخارج دلالة أصلاً ، لا بالقوة ولا بالفعل لكانت كاذبة حين يراد بها شيء مختار

الغزالي يناقش الفلاسفة في قولهم : (لو قدر عدم العقلاء ، أو غفلتهم ما كان

الإمكان ينعدم)

فيقول (ولو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ، هل كانت القضايا الكلية — وهي

الأجناس والأنواع — تنعدم؟ فإذا قالوا: نعم، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقل

فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين

وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكذا القول في الإمكان فالإلزام

واقع)

ابن رشد يقرر أن الكلى له وجود بالقوة خارج الذهن في الجزئيات التي يصدق عليها

الغزالي يناقش الفلاسفة في قولهم : « إن الإمتناع له مادة يضاف إليها ، هي المادة

الموصوفة بالضد ، التي توصف باستحالة أن يقوم بها ضده ، ما دام هو قائماً بها »

فيقول : ليست المحالات محصورة في قيام الضد بمحل ضده ، إذ هناك

محالات ليست كذلك فشرىك الله تعالى محال ، وليس هناك مادة تضاف إليها

استحالته . ثم يضيف الغزالي قائلاً (فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك انفراد

الله تعالى بذاته .

وأن توحيده واجب

والانفراد مضاف إليه

الصفحة

ف نقول لهم : إن توحده ليس بواجب فإن العالم موجود معه ، فليس منفرداً .
فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب وتقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إليه
قلنا : معنى انفرد الله تعالى عن العالم ، ليس كانه فراده عن النظر ، فإن
انفراده عن النظر واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب) . . .

ابن رشد يقرر (أن قضايا العقل إنما هي حكم له على طبائع : ٣٠٣
وجود الأشياء خارج النفس ، فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا ممتنع ، لكن
قضاء العقل بذلك كلا قضاء ، ولم يكن هناك فرق بين العقل والوهم
وجود النظر لله تعالى ممتنع الوجود في الوجود ، كما أن وجوده واجب الوجود في
في الوجود)

وفي هذا النص ما يفيد أن العقل لا يقضى إلا على شيء في الخارج ولكن ليس
فيه ما يوضح كيف نقضى باستحالة شريك الباري ، وشريك الباري ليس موجوداً
في الخارج

الغزالي يذكر مثلاً آخر لوجود الحكم العقلي من غير أن يكون له مادة يضاف إليها ، فيقول
(النفوس الحادثة لها ذوات مفردة ، وإمكان سابق على الحدوث وليس ثم
ما يضاف إليه الحدوث

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تديرها النفوس ، فهذه إضافة بعيدة
فإن اكتفيم بهذا ، فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليها
يمكن في حقه أن يحدثها ، فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس متطعماً
فيه . ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المتفعل إذا لم يكن انطباع
في الموضوعين)

ابن رشد يجيب عن استشكال الغزالي السابق ، فيقول (الجواب أنه لا يمتنع أن
يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح في
السفينة ، والصانع مع الآلة التي يفعل بها

فإن كان البدن كآلة للنفس فهي حياة مفارقة
وليس الإمكان الذي في الآلة ، كالإمكان الذي في الفاعل ، بل توجد الآلة
في الحالتين جميعاً ، أعني الإمكان الذي في المتفعل والإمكان الذي في الفاعل
ولذلك كانت الآلات محركة ومتحركة

فن جهة أنها محركة يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل
فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل ، هو
بعينه الذى فى الفاعل

فلا منفعة للمعادنة بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر)
الغزالي لم يلتزم فى كتاب «تهافت الفلاسفة» ببيان ما يراه صواباً فى المشكلات التى
آثارها ، وإنما التزم ببيان فساد كلام الفلاسفة وإظهار أن أدلتهم لا تثبت

دعواهم
الغزالي يعد بأن يذكر الرأى الحق فى كتاب خاص اسمه كتاب «قواعد العقائد» .
ابن رشد يقرر أن صنيع الغزالي فى كتابه «تهافت الفلاسفة» ينطبق عليه أنه معاندة
غير تامة حيث عارض الإشكالات بالإشكالات ، وأوقع من يطلع عليه فى
حيرة وشك

ويقرر ابن رشد أن صنيع الغزالي كان ينبغى أن يجرى على وفق المعاندة التامة
ويوضح ابن رشد المعاندة التامة قائلاً : (والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى
إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل به

مثل إزالته أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى مثل دعواهم
ذلك فى الكلى ، فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون
الإمكان قضية مستندة إلى الوجود

ولأنما كان يلزم عنه أحد الأمرين

إما إبطال كون الكلى فى الدهن فقط

وإما كون الإمكان فى الدهن فقط

وقد كان واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة

الناظرين ، وتشكيكهم أملاً يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب (١) ،

أو يموت هو قبل وضعه وهو الكتاب الذى لم يصل إلينا بعد ، ولعله لم يؤلفه (٢)

ابن رشد يتهم الغزالي بأنه (راجع فى العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أئبنها
وأثبثها فى ذلك ، وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى «مشكاة الأنوار»

(١) يبنى كتاب «قواعد العقائد» .

(٢) هذا الكتاب قد ألفه الغزالي وأسماء «قواعد العقائد» وهو باب من أبواب كتاب «وإحياء علوم

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ،
بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، هو أنهم قالوا : لا يصدر
من الواحد إلا شيء واحد ؟ والمبدأ واحد من كل وجه
والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون
فعلا لله تعالى بموجب أصلهم

٢٩٢

ابن رشد يقرر أن ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في الفقرة السابقة شيء لم يقبله إلا المتأخرة
من فلاسفة الإسلام
الغزالي يصور رأى الفلاسفة في نشأة العالم وصدوره ، يقول (العالم بجملته ليس
صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه تعالى موجود ، واحد ، وهو أول
المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر قائم بنفسه مجرد غير متحيز يعرف نفسه
ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بـ (الملك . . . الخ) . . .
الغزالي يقول (اختلاف الفعل وكثرته :
إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف
ما نفعل بقوة الغضب ؟

ولما أن يكون لاختلاف القوى ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود
وجه الإنسان ؟

وإما لاختلاف الآلات ، كالتجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدم
وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره
وهذه الأقسام كلها في المبدأ الأول محال ، سوى الكثرة بطريق التوسط) . . .

للغزالي يناقش نظرية صدور العالم عن الله عند الفلاسفة يقول
(فيأزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون
الموجودات كلها آحاداً .

وليس الأمر كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار
باجتماعها شيئاً واحداً
والإنسان مركب من جسم ونفس .

والفلك عندهم كذلك

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

ألا أن ذلك يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) . . .

ابن رشد يقند نقد الغزالي لنظرية الصدور عند الفلاسفة ، يقول (هذا إنما يلزم من

جعل هذا المطلب عاماً في جميع الموجودات

وأما من قسم الموجود إلى .

الموجود المارق .

والموجود الهولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتقي إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتقي إليها

الموجود العقول ، فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة ، المادة والصورة ، وجعل

بعضها لبعض فاعلات .

وجعل المبادئ المعقولة ترتقي إلى مبدأ أول ، هو لها مبدأ .

وذلك مبين في كتبهم . . . فليس تلزمهم هذه الشكوك

وهذا هو مذهب أرسطو)

ابن رشد يقرر أن القضية القائلة (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، هي قضية

اتفق عليها القدماء ، حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالغمص

الجدلى ، وهم يظنونه الفحص البرهاني .

فاستقر رأى الجميع منهم على :

أن المبدأ واحد للجميع

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة) . . .

ابن رشد يقرر (أنه كان معتقداً في القديم أن المبادئ الأولى ، اثنان :

أحدهما الخير .

والآخر للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، هي النظام

الموجود في العالم ، اعتقدوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة) . . .

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (اعتقدوا أنه لمكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر

حادث بالعرض . . . وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شر.

فانقضت الحكمة أن يوجد الخير الكثير ، وإن كان يشوبه شريسيير ، لأن وجود الخير الكثير مع الشر ليسير أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر ليسير) . . .
ابن رشد يستعرض إجابات الفلاسفة حول مشكلة كيف تصدر الكثرة عن الواحد
انظر فيما سبق الفقرة رقم (٢٩٢) والفقرة رقم (٢٩٩)

رأى « انكساجوراس »
رأى « أفلاطون »
ابن رشد يقرر أن المشهور في أيامه هو (أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً ،
جميع الموجودات المتغايرة)

وأن قضية (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) صارت مرفوضة — انظر فيما سبق
الفقرة رقم (٢٩٢) —

ابن رشد يشرح كيفية صدور العالم من الله بناء على مبدأ أنه قد صدر عنه جميع
الموجودات المتغايرة مباشرة ، محاولاً أن يتفادى ما اعترض به الغزالي على الفلاسفة
ابن رشد يقرر أن (الأشياء التي حركت الفلاسفة لشرح صدور العالم عن الله بهذه
الطريقة ، ليس يمكن أن تبين ههنا إذا كانوا قد بنوها على أصول ومقدمات
كثيرة تبين في صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة ، بعضها مرتب على بعض) . . .
ابن رشد يقرر (أن الفلاسفة من أهل الإسلام — كأبي نصر وابن سينا — لما سلموا
لخصمهم .

أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد .

وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد .

وكان الأول عند الجميع واحداً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطربهم الأمر إلى أن لم يجعلوا الأول
هو محرك الحركة اليومية ، بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم .

الفلك الأعظم .

ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم .

إذ كان هذا المحرك مركباً :

مما يعقل من الأول .

وما يعقل من ذاته .

وهذا خطأ على أصولهم ؛ لأن العاقل والمقول هو شيء واحد في العقل الإنساني ، فضلاً عن العقل المخارقة)

ابن رشد يقرر أن مالزم الفارابي وابن سينا من الخطأ المشار إليه في الفقرة السابقة ، ليس يلزم أرسطو)

ابن رشد يقرر (أن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب ، فاعل مطلق .

والذي في الشاهد ، فاعل مقيد

والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق

والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول)

دليل أرسطو على أن الفاعل للمقولات الإنسانية عقل متبرئ من المادة

دليل أرسطو على أن العقل المنفصل لا كائن ولا فاسد ، من قبل أنه يعقل كل شيء

أرسطو يرى (أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل : ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض .

فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فعلى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه ، واحداً ، والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود ، وجود ذلك الموجود .. وتترقى كلها

إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التي في موجود

من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول الذي هو النار ، وتترقى بها)

الصفحة

ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله (إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو مسبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة) ثم يعقب ابن رشد قائلا (ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده .

وإذا كان ذلك كذلك ، فيبين أن ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب ، أن توجد الكثرة أو تصدر للكثرة ، أو كيفما شئت أن تقول .

وهذا بخلاف ما ظن من قال : إن الواحد يصدر عنه واحد .

فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فطليك أن تبين قولهم هذا ، هل هو برهاني ؟ أم لا ؟ أعني في كتب القنماء لافي كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا) انظر الفقرة رقم (٢٩٢) .
الغزالي يوضح أقسام الموجودات عند الفلاسفة يقول (الموجودات تنقسم : إلى ماهي في محل ، كالأعراض والصور .

إلى ما ليست في محل .

وهذه تنقسم :

إلى ماهي محل لغيرها ، كالأجسام .

إلى ماهي ليست بمحل ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها . وهي تنقسم :

إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها « نفوساً » .

إلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ونسميها « عقولا »

فأما الموجودات التي تحل في المحل ، كالأعراض ، فهي حادثة ، ولما حل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو :

حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محل ، وهي ثلاثة :

أجسام ، وهي أحسنها .

وصقول مجردة ، وهى التى لاتعلق لما بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس : وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعًا من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها .

فهى متوسطة فى الشرف ، فإنها تتأثر من العقول ، وتؤثر فى الأجسام .
الأجسام عشرة
تسع سموات

والعاشرا المادة التى هى حشومعقر فلك القمر
السموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود . فالبدء الأول ، فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ، ولا منقطع فى جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه (إلخ)
المواد تتمزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان)

العقول عشرة

وتحت كل عقل من العقول ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه) . .
من أين حصل هذا التثليث فى المعلول الأول ؟

الغزالي يجب - على لسان الفلاسفة - عن هذا السؤال قائلا (لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه .
ولزمه ضرورة ، لامن جهة المبدأ :

أن عقل المبدأ

وهو فى ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل من ذاته (إلخ)

بن رشد يقرر أن حكاية الغزالي نظرية الفلاسفة فى كيفية نشأة الكثرة عن الواحد (تخرص على الفلاسفة من ابن سينا ، وأبى نصر وغيره) وهذا يعنى أن ابن سينا وأبأ نصر ، خالفا فى هذه النظرية المذهب القديم .

وسواء اعتبر ذلك خطأ أو صوابًا ، فهو على كل حال جانب من جوانب التجديد الذى يضاف إلى فلاسفة المسلمين

ابن رشد يحكى مذهب قدماء الفلاسفة فى نظرية نشوء العالم عن المبدأ الأول .

الصفحة

يقول : (ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ ، هي الأجرام السماوية .
 ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد ، هي الحركة للأجرام السماوية
 والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :
 الطاعة لها ، والمحبة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة ، والفهم عنها ،
 وإنها إنما خلقت من أجل الحركة)
 ابن رشد يتابع حديثه في شرح نظرية قدماء الفلاسفة في نشأة الكون عن المبدأ الأول
 يقول : (لما صبح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقات
 للمواد ، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به يحرك
 الأجسام ، إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة)
 ابن رشد يتابع شرح النظرية يقول (الأجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذاتها ،
 وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر لها)
 ابن رشد يقرر (أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم في مادة ، والعلم
 ليس في مادة . فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون
 جوهرها علماً ، أو عقلاً)
 كل ما يفيد حركة دائمة فإنه ليس جسيماً ، ولا قوة في جسم
 الجسم السماوي وإنما استفاد البقاء من قبل المفارقات
 المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود
 إن الله سبحانه قد أمر سائر المبادئ وأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وإنه بهذا
 الأمر قامت السموات والأرض
 كما أنه بأمر الملك الأول في المدينة ، قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له
 الملك ولاية أمر من الأمور ، في المدينة على جميع من فيها من أصناف الناس ،
 كما قال سبحانه
 « وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا »
 وهذا التكليف والطاعة هو الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسانية
 لكونه حيواناً ناطقاً
 ابن رشد يقرر أن (ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض ،
 فهو شيء لا يعرفه القوم .

— انظر الفقرة رقم (٣٠٦) — وإنما الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه
 ﴿ وَصَا مَنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾

وأن الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلومة ، بعضها عن بعض
 وجميعها عن المبدأ الأول)

ابن رشد يقول لو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لم مأمورون آخرون ، ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين .

لوجب أن يكون الأمر هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة .

لأنه إن كان شيء وجوده فى أنه مأمور ، فلا وجود له إلا من قبل الأمر الأول .
 وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع ، بالخلق والاختراع والتكليف .

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم من مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك ، الشناعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره أبو حامد هنا)

الأشياء التى تسمى حية عالمة هى الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها أفعال محدودة

المتكلمون يقولون : إن كل فعل إنما يصدر عن حى عالم .

السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة ، ويلزم من ذلك فى الموجودات التى دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات .

السموات أجسام حية مدركة وحركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ماهنها وحفظه من الحيوان والنبات والجماد .

إنه لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان نبات ولا حيوان ، ولا جرى الكون على نظام فى كون الإسقطعات بعضها من بعض على السواء لينحفظ لها الوجود

مثال ذلك إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب ، برد الهواء ، فى جهة الشمال فكانت الأمطار ، وكثر وجود الأسطقس المائى

وكثر في جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائى

وفي الصيف بالعكس

(الأفعال التى تلى للشمس من قبل القرب والبعد الذى لها دائماً ، من موجود موجود من المكان الواحد بعينه ، تلقى للقمر ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً مائلة ، وهى تفعل فصولاً أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غير ما آية مثل قوله سبحانه : (سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ)

إذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهى ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة . . . علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة . ويزيده إقناعاً فى ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقةرة الحسيسة ، المظلمة الأجساد التى ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أحجامها ، وحساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها وأن الجود الإلهى ، أفاض عليها الحياة ، والإدراك ، التى بها دبرت ذاتها ، وحفظت وجودها

علم على القطع أن الأجسام السماوية حرة أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ]

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التى ههنا ، علم على القطع أنها حية ، فإن الحى لا يدبره إلا حى (أكل منه)
ابن رشد يقرر أنه (إذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة — أجسام السموات — الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ، ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا هى غير محتاجة إليها فى جودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوان ، والنبات ، والجمادات .

وأن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً . ، لكان واحداً منها .

كل واحد منها مسخر لمادونه ههنا من الموجودات ، ونحادم لما ليس يحتاج إلى خلاته في وجوده .

وإنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل .

فلذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم والأمر هو الله تعالى ، وهذا كله معنى قوله تعالى

[أَتَيْنَا طَائِفِينَ]

ابن رشد يقر أنه (لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ذوى خطر وفضل ، مكبين على أعمال محدودة ، لا يخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لم أميراً هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم عناية مستمرة هو أعلى قدرأ منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له ، وهذا المعنى هو الذى أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه :

(وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... إلخ)

ابن رشد يقرر (أنه لو كانت السموات موجودة من ذاتها ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، لجاز عليها أن لاتأتمر لأمر واحد لها بالتسخير وأن لاتطيعه .

وإذا لم يجوز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة . وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لافى عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل في نفس وجودها ، فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذات تقوم بالعبودية .

وهذا معنى قوله سبحانه

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام في قوله

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... إلخ]

الصفحة

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان أمر السموات هكذا ، فيجب أن لا تكون خلقة أجسامها ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا وأن العقل الإنساني يعجز عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود . فن رام أن يشبه الوجودين : أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لما فاعل بالنحو الذي توجد عليه الفاعلات ههنا ، فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة . ابن رشد يقرر (أن إثبات وجوده تعالى من كون أجسام السموات محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها ، كما رام المتكلمون ، فمسير جداً . والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه . ويتبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق إثبات وجوده سبحانه وتعالى)

ابن رشد يقرر أن المقصود الأول من تأليف كتابه « تهاافت التهاافت »

هو ذكر شيء مما حكاه أبو حامد عن الفلاسفة وتبيين مرتبته من الحق

الغزالي يعقب على نظرية الفلاسفة في نشأة العقول والنفوس والكواكب عن المبدأ الأول — انظر الفقرة رقم (٢٨٨) وما بعدها — فيقول (ما ذكرتموه تحكيمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه

أو أورد جنسه في التفهيمات ، التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقبيل : إنها ترهات لا تفيد غلبة الظنون)

ابن رشد يقول عن الغزالي — انظر الفقرة (٣٢٠) — (لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهاال مع العلماء ، ولجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لم في المصنوعات ، فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزى بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون ، وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء ، والجهاال من العلماء . وأمثال هذه الأكاويل لا ينبغي أن تتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر . وقد كان الواجب عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التي حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأكاويل التي يروم بها هوابطالها)

الغزالي يعترض على نظرية ابن سينا وأمثاله في نشأة العالم فيقول (ادعيت أن أحد معاني

الكثرة في المعلوم الأول أنه ممكن الوجود .

فتقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ عنه كثرة

وإن كان غيره ، فهلا قلتم : في المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود ، وهو مع

ذلك واجب الوجود)

ابن رشد يدعى عدم صحة المقاسة التي قام بها الغزالي بين الواجب والممكن ،

فيقول (إنه ترك قسمًا ثالثًا ، وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائدًا على

الوجود خارج النفس ، وإنما هو حالة للموجود الواجب ليست زائدة على ذاته ،

وكأنها راجعة إلى نفس العلة)

ابن رشد يقرر (أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدًا على ذاته

خارج النفس)

ابن رشد يخطئ ابن سينا في ظنه أن الوحدة معنى زائد على الذات الواحدة

ابن رشد يقرر أن ابن سينا أول من استنبط عبارة (ممكن الوجود من ذاته ،

واجب الوجود من غيره)

ابن رشد يصف عبارة ابن سينا (الخاصة بالإمكان بالذات والوجوب بالغير)

بالرداءة

ابن رشد يقرر أن (كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ليس يقتضى أن تكون الأحوال

صفات زائدة على ذاته خارج النفس)

ابن رشد يقرر أن (كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ليس يقتضى أن تكون الأحوال

صفات زائدة على ذاته خارج النفس)

ابن رشد يقرر أن القدماء لم يعدوا مقولة الإضافة ضمن الموجودات خارج

النفس)

ابن رشد يدعى أن الغزالي يوجب أن يكون كل ماله مفهوم زائد يقتضى

معنى زائدًا خارج النفس بالفعل

ابن رشد يقرر (أن الموجود إذا قسم فلما أن ينقسم إلى فصول ذاتية . أو أحوال إضافية

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثر الأفعال عنه

وأما قسمته إلى أحوال إضافية أو عرضية ، فليست تقتضى تكثر أفعال مختلفة) .

الصفحة

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية حشيت بأقاويل ظنية ، صارت بعقضاها شبيهة بصناعة الفقه

الغزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نشأة العالم ، فيقول (أعقلُ الصادر الأول مبدأه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره)

ابن رشد يجيب عن اعتراض الغزالي السابق ، فيقول (الصحيح أن عقل الصادر الأول لمبدئه هو عين ذاته)

ابن رشد يقرر (أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا أمراً مضافاً وهو كونه مبدأ)

ابن رشد يقرر (أن الأول عند الفلاسفة هو جميع العقول ، بل هو جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها)

ابن رشد يقرر أن (ماحكاه الغزالي عن الفلاسفة في وجود الكثرة في العقول فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد ، غير جار على أصولهم ، فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم)

ابن رشد يقرر أن العقول (لا تتباين عند الفلاسفة من جهة البساطة والكثرة ، وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول)

ابن رشد يقرر أن (الفرق بين عقل الأول ذاته ، وعقل سائر العقول ذواتها — من وجهة نظر الفلاسفة — أن الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما ، مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ، فتدخلها الكثرة من هذه الجهة)

ابن رشد يقرر أن العقول (ليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ، إذا كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول) .

انظر الفقرة التي قبل السابقة التي يقول ابن رشد فيها (إن العقول لا تتباين من جهة البساطة والكثرة وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول)

ابن رشد يقرر أن العقول (لا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط ، لأن الأول معدود في الموجود بذاته ، وهي في الوجود المضاف)

ابن رشد يقرر (أنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول المغارقة معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها تستوى ، في البساطة ، فإنهم يضعون أن هذا المعنى يتفاضل فيه العقل بالآقل والأزيد ، وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول .
والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها ، وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به

فلو كان العقل والمعقول في واحد منها في المرتبة التي هي في الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة بغيرها)

ابن رشد يقرر أن الكلام الذي ساقه سابقاً في شأن العقول هو كلام جلدى (وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاماً برهائياً مع قصور نظر الإنسان في هذه المعاني ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ماهو العقل ولا يعرف ماهو العقل ، حتى يعرف ماهى النفس . ولا يعرف

ما هى النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس
فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي ، وبالمعارف العامة ، التي ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذى . ولذلك صارت الأشعرية إذا حكمت آراء الفلاسفة أتت بما هو في غاية الشناعة والبعث)

لغزالى يتابع اعتراضاته على نظرية الفلاسفة بخصوص علم الله فيقول (فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته . وعقله ذاته هو عين ذاته .

فالجواب من وجهين .

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين .

ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه وتعالى راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود ، فإن ما يعقل نفسه ويعقل غيره ، أشرف منزلة .

وقد انتهى بهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى :

« مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ »
 الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى على كنهها القوى
 البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل
 وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكي في
 منام لتعجب منه)

ابن رشد يرد على قول الغزالي الوارد في الفقرة السابقة قائلا : (إنه ينبغي للذي يريد
 أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم
 النظرية إذا عرضت على بادئ الرأي ، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك ،
 كانت بالإضافة إليهم شبيهة بما يدركه النائم في نومه

وإن كثيراً من هذه الأمور ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي
 معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل إلى أن يقع
 لأحد بها إقناع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها
 سبيل اليقين)

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول
 العقول

ابن رشد يقرر أن الجدل مباح في سائر العلوم ومحرم في العلم الإلهي
 ابن رشد يقرر أن موقف الفلاسفة في العلوم الإلهية أضعف من موقفهم في سائر
 العلوم

ابن رشد يقول (ولم نك تستعجز الخوض في العلم الإلهي في كتاب يعرض على الجمهور
 إلا لأن الغزالي أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس
 الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة والله سائله وحسيه)

ابن رشد يشرح منهج الفلاسفة في البحث قائلا (أما الفلاسفة فلإنهم طلبوا معرفة
 الموجودات بعقولهم ، لا مستنديين إلى قول يُدعون إلى قبوله من غير برهان ، بل
 ربما خالفوا الأمور المحسوسة)

« الصورة » هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً بعد أن كان معدوماً
 « المادة » ما منه يتكون الشيء
 « الفاعل » ما عنه يتكون الشيء

والغاية ما من أجله يتكون الشيء
 ما به يتكون الشيء ، وما عنه يتكون الشيء ، واحد : إما بالنوع ، وإما بالجنس .
 الأسباب لا تمر إلى غير نهاية
 السموات هي مبادئ الأجرام الكائنة الفاسدة
 الأجرام السماوية غير متكونة على نحو يجعلها قابلة للكون والفساد
 للسموات مبادئ محركة لها ليست أجساماً ، ولا قوة في أجسام
 كل قوة في جسم فهي متناهية
 المبادئ المحركة للسموات عقول محضة
 العقول المفارقة تعقل صور الموجودات ، والنظام الذى فى العالم
 نسبة الوجود المحسوس من الوجود العقول ، هي نسبة المصنوعات من علم الصانع
 السموات تدبر عالم العناصر من جهة أنها ذوات نفوس
 العقول المفارقة أشرف من العقول الإنسانية ، وإن اشترك الكل فى أن معقولاتها
 هي صور الموجودات
 صور الموجودات هي علة للعقل الإنسانى ، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل
 الشيء الموجود بصورته
 معقولات العقول المفارقة هي العلة فى صور الموجودات ، لأن النظام والترتيب الذى
 فى الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة
 الترتيب الذى فى العقل الإنسانى تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ،
 ولذلك كان عقل الإنسان محنوداً بالقياس إلى العقول المفارقة ، لأنه لم يحط
 بكل ما فى الكون من ترتيب ونظام
 صور الموجودات المحسوسة لها مراتب فى الوجود :
 أحدها وجودها فى المواد
 ويلى هذه الدرجة وجودها فى العقل الإنسانى
 ثم وجودها فى العقول المفارقة
 وجودها فى العقول المفارقة متفاضل لتفاضل تلك العقول
 الجرم السماوى جسم واحد شبيه بجسم الحيوان الواحد ، وله حركة واحدة كلية شبيهة
 بحركة الحيوان الكلية ، وهى نقلته بجميع جسده ، التى تنشأ عنها حركته
 اليومية

سائر الأجرام السماوية وحركاتها شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها
الجزئية

الأجرام السماوية

ترتبط أجسامها بعضها ببعض ، وبهذا الارتباط تؤلف جسماً واحداً ، وتهدف
إلى غاية واحدة . هي تدير العالم بأسره

وهي من أجل هذا كله ، ترجع إلى مبدأ واحد ، فإن وحدة الجسم ووحدة الغاية
دليل صدورهما عن مبدأ واحد

العقول المارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها

الأول لا يعقل إلا ذاته

الأول يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات ، بأفضل ترتيب وأفضل نظام

الأقل شرفاً لا يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف منه

معنى قولهم :

« الأول لا يعقل إلا ذاته »

وإن ما يلي الأول إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه

ما يعقل الأول من ذاته هو علة لجميع الموجودات

« ما يعقله كل واحد من العقول هو :

إما علة للموجودات الخاصة به

وإما علة لذاته »

ابن رشد يشنع على الأشعرية في قولهم :

(إن ههنا ذاتاً غير جسمانية ، ولا هي في جسم ، حية ، عالمة ، مريد ، قادرة ،

متكلمة ، سمعية ، بصرية ، وهي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة

لها يعلم غير متناه ، وهي موجودة مع كل شيء ، وفي كل شيء ، أعنى متصلة به

اتصال وجود) .

قائلاً

(إن ما هذه صفته ، فهو ضرورة من جنس النفس ، لأن النفس هي ذات

ليست بجسم ، حية ، عالمة ، قادرة ، مريضة ، سمعية ، بصرية ، متكلمة

فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ، من حيث لم

يشعروا

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع :

وأظهرها على القول بالصفات :

أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة ، فيكون ههنا تركيب قديم ، وهو خلاف ما تفصحه الأشعرية ، من أن كل تركيب محدث ، لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث

ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ، ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات

بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه

وشبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو فعل ، فهو صادر عن فاعل ، مريد ، قادر ، مختار ، حي ، عالم

وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا

وقالوا : ما سوى الحى فهو جماد وبیت . والميت لا يصدر منه فعل

فما سوى الحى لا يصدر منه فعل

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية

ونفوا مع هذا أن يكون للأشياء الحية فى الشاهد أفعال

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى فى الشاهد ، وإنما فاعلها الحى الغائب

فلزمهم أن لا يكون فى الشاهد حياة ، لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله

وأيضاً فمن أين -- ليت شئرى ! -- حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق الذى سلكوه فى إثبات الصانع هو أنهم وضعوا أن الحادث له محدث ، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية ، فيستمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يبين من هذا أن هذا القديم ليس جسماً . . .

الفعل فى الشاهد يغير الموجود من صفة إلى صفة ، لا أن يغير العلم إلى الوجود ، بل يحول الموجود إلى الصورة

والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشئ من موجود ما إلى موجود ما ، مخالف

له ، في الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل ، كما قال تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً
فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً]

القلما يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد

ابن رشد يرى أن السموات ليست أول المحدثات بدليل قوله تعالى

[أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا
فَفَتَقْنَاهُمَا] .

وقوله تعالى

[وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ]

وقوله تعالى

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ]

الفاعل عند الإشارة بفعل مادة الشيء وصورته

الضد لا ينقلب إلى ضده ، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً ، ولا نفس الحرارة برودة
ولكن المعلوم هو الذي يعود موجوداً ، والحار بارداً ، والبارد حاراً

المعتزلة يقولون : إن العدم ذات ما ، إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعيرية من صفة
الوجود ، قبل كون العالم

المعتزلة يقررون أنه ليس يلزم أن يكون الشيء من الشيء ، بل يخلق الله الشيء من
لا شيء ، دفعة ، إذ لو كان يلزم أن يوجد الشيء من الشيء لمز الأمر إلى
غير نهاية

ويرد ابن رشد على هذا قائلاً : (والجواب : أنه إنما يمتنع من ذلك ما كان
على الاستقامة ، لأنه يوجد ما لا نهاية له بالفعل

وأما دوراً فليس يمتنع ، مثل أن يكون من الهواء نار ، ومن النار هواء إلى غير
نهاية

دليل المتكلمين على حدوث العالم ، هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث . . .
ونناقش ابن رشد هذا الاستدلال قائلا :

وأحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال — إذا سلمت لهم هذه المقدمة —
هو أنهم لم يطرّدوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد ، هو حادث
على أنه حادث من شيء ، لا من لا شيء .

وهم يضمنون أن الكل حادثاً من لا شيء .
وأيضاً فإن الموضوع عند الفلاسفة — وهو الذي يسمونه « المادة الأولى » —

ليس يخلو عن الجسمية ، والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة
والمقدمة القائلة

« إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث » ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن
حادث واحد بعينه .

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هي واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فن أين
يلزم أن يكون الموضوع حادثاً ؟

ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية
وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ،
ولا آخر

وذلك واجب عند الفلاسفة)

ابن رشد يعترض على المتكلمين قائلا (وضع المتكلمين أن الفاعل الواحد بعينه الذي
هو المبدأ الأول ، هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط ، وضع يخالف
ما يحس من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقرب ما اقتنعوا به في هذا المعنى
أن الفاعل لو كان مفعولا ، لم الأمر إلى غير نهاية

وإنما يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول
والحرك محرك من جهة ما هو متحرك ، وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو
فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ، لأن المعلوم لا يفعل شيئا

والذي يلزم عن هذا ، هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول
أصلا ، لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم)

الصفحة

مذهب المعتزلة في الصفات قريب من مذهب الفلاسفة ، وذلك خشية التركيب وما يجر إليه من أنه عرض وكل عرض حادث ، وأن كل مركب لا بد له من مركب من المعدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه ابن رشد يتأول قول القدماء « المبدأ لا يعقل إلا ذاته » انظر الفقرات رقم (٣٥٦) ، (٣٥٧) — قائلا :

(أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ماخلق

فإنما كان يلزم ذلك ، لو كان ما يعقل من ذاته ، شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق

ولما الذي يضعون أن الذي يعقله من ذاته ، هو الموجودات بأشرف وجود ، وإنه العقل الذي هو علة للموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال في العقل منا

لعمري قولهم : « إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات

أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها ، بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في علمه ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً

وهذه هي الصفة المختصة به تعالى سبحانه)

لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلي ولا جزئي ، لأن الكلي والجزئي معلولان من الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد

تبين في علم النفس أن اللون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة

وكذلك أن له في القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية وله في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات

وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته ، وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه

نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد .

ابن رشد يفسر قوله تعالى

[إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

ابن رشد ينقد القضية القائلة « إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أو لا واحد ثم فاض

من ذلك الواحد كثرة »

اسم الفاعل يقال على الذى فى هبولى ، والذى فى غير هبولى ، باشتراك الاسم . . .

كيفية صدور الكثرة عن الواحد

العالم أشبه شئء بالمدينة ، فكما أن المدينة تقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة ،

تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم فى العالم

الذى يعطى الغاية فى الموجودات المقارة للمادة ، هو الذى يعطى الوجود لأن الصورة

والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات

فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الذى يعطى الصورة والذى يعطى

الصورة هو الفاعل ، فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الفاعل ، ولذلك

يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ ، فإنه : فاعل ، وصورة ،

وغاية

حالة المبدأ الأول من الموجودات المحسوسة أنه لما كان هو الذى يعطيها الوجدانية ،

وكانت الوجدانية التى فيها هى سبب وجود الكثرة التى تربطها تلك الوجدانية

مبدأ لهذه كلها على أنه : فاعل ، وصورة ، وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهى الحركة التى تطلب

بها غايتها التى من أجلها خلقت وذلك :

إما لجميع الموجودات ، فبالطبع

ولما للإنسان فبالإرادة ، ولذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات ومؤمناً من

بينها ، وهو معنى قوله سبحانه

[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ

يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا]

سبب قول القوم « إن هذه الرئاسات التى فى العالم — وإن كانت كلها صادرة عن

المبدأ الأول — صدر بعضها عن المبدأ الأول بلا واسطة وصدر بعضها عنه

بواسطة عند السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى)

هل الترتيب الذى بين الكائنات هو ترتيب من أجل الفعل ؟ أم هو ترتيب من أجل المكان ؟

الغزالي يعترض على الفلاسفة فى قولهم : « إن الأول لا يعقل إلا نفسه » وقولهم « إنه يعقل نفسه وغيره » .

ومنشأ اعتراضه عليهم قولهم : إنه واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه .
ابن رشد يناقش اعتراض الغزالي السابق ، ويرد عليه .
الغزالي يعترض على الفلاسفة اعتراضاً آخر من جراء علم الأول نفسه ، هل هو عين نفسه ، أو غيره .

ابن رشد يقرر أن الكلام فى هذا المقام يتفرع إلى فرعين
الفرع الأول : يتعلق بالعلم ، وكيفية علمه بنفسه ، وعلمه بغيره وهذه مسألة خاض فيها القدماء

الفرع الثانى : مسألة صدور العالم عن المبدأ الأول ، فابن سينا قد انفرد بالقول الذى حكاه الغزالي ورد عليه ، وليس لأحد من القدماء فيه قول ، ولا عليه برهان .

الغزالي يعترض على الفلاسفة فى قولهم : « إن العقل الأول صدر عنه ثلاثة أشياء ، لأن فيه جهات ثلاثاً » قائلا : إن العقل الأول مربع الجهات لا مثلث الجهات ، فكان ينبغى أن يصدر عنه أربعة أشياء لا ثلاثة .
ابن رشد يخطئ ابن سينا فى قوله : « إن الجسم الساوى مركب من صورة ، وهوى ، كسائر الأجسام »

ويقرر « أن الجسم الساوى بسيط لا مركب ، ولو كان مركباً لنفسه » .
الغزالي يعترض على الفلاسفة قائلا : (إن الجرم الأقصى على حد مخصوص ، فى الكبر فانحصاه بذلك القدر ، زائد على وجود ذاته ، فلا بد له من تخصيص بذلك المقدار)

وهذا يعنى أن الجهات أربع لا ثلاث .
ابن رشد يقر اعتراض الغزالي ويقول : (هذا ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة) .
الغزالي يجيب عن الفلاسفة قائلا (فإن قيل : منببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى فى تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى)

ثم يرد جوابهم هذا قائلا : (وتعين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام ؟ أم يفترض إلى حلة موحدة ؟)
قال ابن رشد (حاصـل قول الفـزائـي السابق أنه يلزم الفلاسفة أن في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد إلا أن يقولوا :
إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة

أو يعتقد أن كثيراً من لواحق الجسم يصدر عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل
وحل هذا الرأي فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ،
صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه
وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين)
الوجه الثالث : — من أوجه اعتراض الفزائلي على الفلاسفة — أن الفلك الأقصى انقسم
إلى نقطتين هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة
يختلف وضعهما ، فلا يخلو :
إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهاً ، فلم يلزم تعين نقطتين
من بين سائر النقط لكونهما قطبين
أو أجزاؤهما مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض
فأبداً تلك الاختلافات ، والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط
لا يوجب :

إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكروي . ومتشابهاً في المعنى ، وهو الخلو عن
الخواص المميزة)

ابن رشد يقول (البسيط يقال على معنيين
أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من صورة ومادة ، وبهذا
يقولون في الأجسام الأربعة :

لأنها بسيطة
والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة مغايرة للصورة ، بالقرة وهي
الأجرام السماوية

والبسيط أيضاً يقال على ما حد الكل وإجزه منه واحد ، وإن كان مركباً من
الاسطوانات الأربعة)

الصفحة

ابن رشد يقول : (ما أكذب القضية القائلة : « إن الواحد لا يصنع إلا واحداً » إذا فهم منه ما فهم ابن سينا وأبو نصر ، وأبو حامد في المشكاة ^(١)
 النزالي يقول : (هل يمكن أن يقال : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة ، والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينة لا يشككتنا في :

أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير)
 النزالي يعرض حلاً يدفع به ما ورد على مبدأ الفلاسفة القائل : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد يقول : « فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينة لا يشككتنا في أن « مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير »

ابن رشد يحمل ابن سينا والفارابي مسئولية الخلط في نظرية الصدور التي خالفها فيها أوائل الفلاسفة ، يقول (والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبي نصر وابن سينا : لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني ، إنما هي :
 مما يعقل ذاته

وما يعقل من غيره

لزم عندهم أن تكون ذاته ، ذات طبقتين : أعنى صورتين :
 فأى ليست شعري ، هي الصادرة عن المبدأ الأول ؟

وأى هي غير الصادرة ؟

وكل ذلك يازمهم إذا قالوا فيه :

إنه يمكن من ذاته ، واجب من غيره

لأن الطبيعة الممكنة يازم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية ، ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً ، كانت بذاتها أو بغيرها

(١) ما في المشكاة من آراء ، يحمل النزالي قائلها بما قال به الفارابي وابن سينا .

وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة
في الفلسفة ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع
الخطابي فضلاً عن الجدل

ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه : إن علومهم الإلهية
هي ظنية^(١)

الغزالي يعارض الحل الذي أورده في الفقرة (٣٩٦) ، يقول : (فإذا جوزتم هذا ،
فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من
المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ، ونفسه ، بل
يجوز أن يكون قد صدر منه :

جميع النفوس الفلكية والإنسانية

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية)

ابن رشد يوافق الغزالي على ما اعترض به على الفلاسفة — انظر الفقرة (٣٩٨) —
قائلاً : هذا الزوم هو صحيح ، وبخاصة أن صبروا الفعل الصادر عن المبدأ
الأول ، هي الوحدة التي بها صار المعلول الأول موجوداً ولجداً مع الكثرة
الموجودة فيه)

الغزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٣٩٨) بخصوص نظرية
الصدر — يقول : (ثم يازم عنه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد
كثرة يقال إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ،
جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها
لزم ولا يلزم حدها

ابن رشد يقف من نص الغزالي السابق موقف الشرح ولا يزيد
الغزالي يعرض وجهة نظر لصالح الفلاسفة ثم يردّها قائلاً : (فإن قيل : لقد كثرت
الأشياء حتى زادت على الألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول إلى هذا الحد ،
فلماذا أكثرنا الوسائل

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات إلا أن يقال
إنه يستحيل . فنقول : لم يستحيل ؟ .

الغزالي يرسم للباحثين منهجاً يحدد لهم به طريقة رد الآراء وتزييفها . فالرأي لا يرد

الصفحة

وزيف: لأنه مستبعد ، بل لأنه مستحيل . و الفرق كبير بين المستبعد والمستحيل .
 ابن رشد يقر الغزالي على ما يعترض به على الفارابي وابن سينا إقراراً مجزواً بالإشفاق
 عليهما من التورط فيما أتاح الفرصة لأبي حامد أن يشنع عليهما : يقول :
 (لو جابوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلوم الأول فيه كثرة ولا بد
 وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحداية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد
 وأن تلك الوحداية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى بسيط ، صدرت
 عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد ،
 وخرجوا من هذه الشناعات

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجابواً يجاوبه
 بجواب صحيح ، سرَّ بذلك . . . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما
 فرح به

وأصل فساد هذا الوضع قيل :

« إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ، ثم وضعوا في ذلك الواحد المصادر كثرة ،
 فلزمهم أن تكون تلك الكثرة من غير علة
 فهذا كله هذيان وخرافات

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس
 ومذهب من تبعه من المشائين

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل من كان قبله من
 القدماء ، لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئاً

ابن رشد يصحح قضية الفلاسفة الخاصة بمسألة الصدور ، بما ذكره في الفقرة
 رقم (٤٠٢) ، ويقول : (وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية
 القائلة : « إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » قضية صادقة
 وأن « الواحد يصدر عنه كثرة » صادقة أيضاً

أبو حامد يتابع اعتراضاته على نظرية الصدور الواردة من ابن سينا والفارابي فيقول :
 (ثم نقول : هذا باطل بالمعلوم الثاني ، فإنه صدر منه : فلك الكواكب ، وفيه
 ألف ونيف ومائتا كوكب

وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس ،
 والسعود

فبعضها على صورة الحمل ، والثور ، والأسد

وبعضها على صورة الإنسان
ويختلف تأثيرها في عمل واحد من العالم السفلي
في التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس
وتختلف مقاديرها في ذاتها
فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا ، لحاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ،
فيكفيها علة واحدة
فإن كان اختلاف صفاتها ، وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ،
فكلدا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :
علة لصورته
وعلة لميوله
وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة ، أو المبردة ، أو المسعدة ، أو المنحصة
ثم لاخصاص جعلها بأشكال البهائم المختلفة
وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل الثاني ، تصورت في الأول وقع
الاستغناء)
ابن رشد يعقب على اعتراض الفزالي السابق قائلا : (إذا فهم من القول : أن الواحد
بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد
لا واحد بالعدد من جهة
وكثير من جهة
وأن الوحدةانية منه هي علة وجود الكثرة
فلن ينفك من هذه الشكوك أبداً)
الفزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نظرية الصدور — انظر الفقرة
رقم (٤٠٤) ، فيقول : — (الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا هذه
الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم
إن كان المعلوم الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه
وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه
وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه
وما الفصل بين هذا وبين من عرف وجود إنسان غائب

وأنه ممكن الوجود

وأنه يعقل نفسه وصانعه

فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود ، وجوده

فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجوده

وذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه شيئا آخر

وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، وكلما في موجود آخر ، إذ إمكان الوجود

قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنسانا ، كان ، أو ملكا ،

أو فلانا

فلست أدري كيف يقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن

العقل

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالي السابق قائلا (أما هذه الأقاويل كلها التي هي

أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله ، فهي أقاويل غير صادقة ، ليست جارية

على أصول الفلاسفة ، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره هذا

الرجل)

ابن رشد يقول عن الغزالي (إن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فقط فهو

معدور .

وإن كان علم التمويه فيها مقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو

غير معدور

وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه

المسألة — أعني المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة ، كما يظهر من قوله

بعد — فهو صادق في ذلك ، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه

المسألة ، وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد

وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة

من هذه الجهة)

الغزالي يتابع البحث في نظرية الصدور قائلا : (فإن قال قائل : « فإذا أبطلتم

مذهبهم فإذا تقولون أنهم ؟

أترعون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئا مختلفان فتكبرون

العقول ؟

أم تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة فتتكون التوحيد ؟
 أو تقولون : لا كثرة في العالم فتتكون الحس ؟
 أو تقولون : لزمنا بالوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قاله ؟
 قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممد ، وإنما غرضنا أن نشوش
 دعاويهم وقد حصل

على أنا نقول :

ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للعقول ؟
 أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، متناقض للتوحيد ؟
 فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لم عليهما
 فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون
 الشخص الواحد في مكانين

وعلى الجملة لا يعرف بضرورة ، ولا ينظر
 وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر ، يريد يفعل ما يشاء ويحكم
 ما يريد ، يخاق الاختلافات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد
 فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر ، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات
 فيجب قبوله

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى ، ففضول وطمع في غير
 مطمع

وللذين طمعوا في طلب مناسبه ومعرفة ، رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلوم
 الأول :

من حيث أنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك

ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس القلبك

فهذه حماقة ، لا إظهار مناسبة

فلتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صوات الله عليهم ، وليصدقوا فيها :

إذ العقل لا يحيلها

ولترك البحث عن :

الكيفية ، والكمية ، والماهية

فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية

ابن رشد يرد على قول الغزالي السابق ، فقرة فقرة ، فيقول (قوله « إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية ، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع » حتى وذلك أن العلم المطلق من قبل الوحي ، إنما جاء متممًا لعلوم العقل : أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان بطريق الوحي وأما قولهم : « وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم » فإنه لا يليق هذا الفرض به ، وهى هفوة من هفوات العالم ، فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك ، وتحجير العقول .
وأما قوله : « فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين »
فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق ، فإن يخرج كون المقدمة الثالثة :

« إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط » .
من أن تكون يقينية في الشاهد

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين في كتاب البرهان ، والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوى التصديق بها ، وإذا لم يساعدها الخيال ضعف

والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور ، ولذلك من ارتاض بالمقولات ، واطرح التخييلات ، فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق)

(قيل : إن فرق الفلاسفة يحيون عن نشأة الكثرة من الواحد بأجوبة ثلاثة :

أحدها : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى

الثاني : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الآلات

الثالث : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الوسائط)

وابن رشد يقرر (أن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بيوافق برهاني ، ولكن لستأ نجد ، لأرسطو ، ولا لمن اشتهر من قدماء المشائين ، هذا القول الذى نسب إليهم إلا لقرطوبوس الصورى صاحب مختل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم

والذى يجرى عندى على أصحلم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب
أعنى المتوسطات ، والاستعدادات والآلات)

فهرس القسم الثاني

المسألة الرابعة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم

الغزالي يثبت عجز الفلاسفة عن إثبات وجود الله يقول : (الناس فرقتان : فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث . وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة أخرى : وهم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً

ومعتقدهم مفهوماً ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال) ابن رشد يرد على الغزالي ويوضح أن مذهب الفلاسفة في إثبات وجود الله أقرب إلى العقل من مذهب أهل السنة ومذهب الدهرية ، فيقول : (الفاعل يلحق صنفين

صنف : يصدر منه مفعول يتعاق به فعله في حال كونه . وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل ، كاستغناء البيت عن البناء والصنف الثاني : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به

وهذا الفاعل يخصه أن فاعله مساوق لوجود ذلك المفعول : أعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل ، عدم المفعول ، وإذا وجد ذلك الفعل ، وجد المفعول

أى هما معاً ٥٢٧

الغزالي يسوق رأياً على لسان الفلاسفة قاتلاً : (فإن قيل : نحن إذا قيل : للعالم صانع لم نعن به فاعلاً مختاراً يفعل ، كما نشاهد في أصناف الفاعلين ٥٢٩

الصفحة

من الخياط ، والنساج ، والبناء .

بل نعتى به علة العالم ، ونسميه « المبدأ الأول » على معنى أنه لا حلة لوجوده ، وهو
 ٥٢٩ علة الوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل)
 ابن رشد يرد على الغزالي قائلاً : (هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم العلة يقال
 بإشتراك الاسم على العلل الأربعة : الفاعل ، والصورة ، والهيولى ، والغاية
 ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلفاً

وإن قالوا : أردنا السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ، ولا يزال ، ومفعوله هو هو ،
 ٥٤١ لكان جواباً صحيحاً على ملهيبهم على ما قلناه ، غير معترض عليه) . . .
 مرور الأسباب إلى غير نهاية ، هو من جهة ما ، عندهم ممتنع ، ومن جهة ما ،

واجب
 ٥٣٣
 ٥٣٦

الدهرية تجوز مرور العال إلى غير نهاية
 النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر له ، واحد ، كما أن النظام الذى فى الجيش
 ٥٣٧ يظهر منه أن المدبر له واحد ، وهو قائد الجيش

الحكم بتركب جميع الأجسام من هيولى وصورة ، حتى أجسام الأفلاك ليس هو
 ٥٣٧ مذهب ابن مينا

إن كل مركب من هيولى وصورة محدث ، مثل حدوث البيت والخزانة . والسماء
 ليست عند الفلاسفة محدثة بهذا النوع من الحدوث ، ولذلك سموها أزلية ، أى إن
 وجودها أزلى

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى ، كان ما ليس بفاسد ، ليس
 يبنى هيولى ، بل هو معنى بسيط . ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام ،
 لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واحد فى الوجود ،
 كما هو فى الحس . فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهيولى
 هى الجسم . فالجسم السماوى لما كان لا يفسد دل على أن الهيولى فيه ، هى
 الجسمية الموجودة بالفعل ، وأن النفس التى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم ؛ لأن
 الجسم ليس يحتاج فى بقاءه إلى النفس ، كما تحتاج أجسام الحيوانات ، وإنما
 تحتاج إلى النفس ، لا لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل
 من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل ولتنفسة أفضل من غير التنفسة) . . .
 ٥٣٧

الغزالي يقول (إنه يلزم على مساق مذهب الفلاسفة أن تكون أجسام العالم قديمة

(لا علة لها) ابن رشد يقول (وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة ، والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الأول الذى لا علة له بما نسبته إليهم من

(الاحتجاج) قال الغزالي (الوجه الثانى : هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها

علة . ولكن لعلها علة ، ولعله العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية وقولهم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم . وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض ، وينهى الطرف الأخير إلى معلول لا علة له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ، كما أن الزمان السابق له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال . والمعدوم لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فإنها لا تفتى عندهم والموجود المفارق للأبدان من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من نقطة ، إلى غير نهاية فإن قيل : النفوس ليس بينها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فلبست كذلك

قلنا : وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين

دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

ولم تتكروني على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها ، لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالي الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحد ، في كل يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود ، أى بعضها بعد بعض)

ابن رشد يقول (إن الفلاسفة لا تجوز عللاً ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له . . . فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم)

الصفحة

- الغزالي يقول (وما بال الفلاسفة لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟) .
- ٥٤٣ . ابن رشد يرد على الغزالي قائلاً : (إن الفرق عند الفلاسفة — بين وجود أجسام ، بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، ووجود موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية — ظاهر جدا ، وذلك أن وضع أجسام لا نهاية لها معا . يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل ، وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية ، وجود ما لا نهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم) .
- ٥٤٤ . قال الغزالي مصوراً وجهة نظريه أن يقال على لسان الفلاسفة (فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال : كل واحد من آحاد العلل إما أن تكون ممكنة في نفسها ، أو واجبة فإن كانت واجبة ، فلم تنفقر إلى علة وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها) .
- ٥٤٤ . ابن رشد يوضح معنى الممكن فيقول (هذا الرهان الذى حكاه عن الفلاسفة ، أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء ، لأنه زعم أنه من جوهر الوجود . وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ؛ وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم : إلى ممكن وضروري ووضعا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود هذا اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكره أبو حامد وإذا سُمع في قسمة الموجود لم تنته به القسمة إلى ما أراد ؛ لأن قسمة الموجود أولاً

إلى ما له علة . وإلى ما لا علة له

ليس معروفًا بنفسه

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري

فإن فهمنا من الممكن ، الحقيقي ؛ أفضى إلى ممكن ضروري ، ولم يقض إلى ضروري لا علة له

وإن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضروري ؛ لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله ، فله علة . وأممكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية ، ولا ينهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود

إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية) . . .

٥٤٥

الغزالي يبطل وجهة النظر التى افترض قيامها على لسان الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٤٤٤) — قائلا : (قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم

فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرنا ، فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ،

ولم يصدق على المجموع

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة

ولا يقال للمجموع : إن له علة

الصفحة

وليس كل ماصدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ؛ إذ يصدق على كل واحد : أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع (. . .)
ابن رشد يقرر أن (وضع أسباب ممكنة لانهائية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له

وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة . وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها

فإن كانت كانت العلة ممكنة ، لزم أن يكون لها علل . ومراراً إلى غير نهاية وإن مر الأمر إلى غير نهاية ، لم يكن هنالك علة ؛ فلزم

وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل ؛ فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تدخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب ، أو بغير سبب

فإن كانت بسبب سئل أيضاً في ذلك السبب

فلما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال

فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب ، أي بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ضرورة

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً

وأما إذا خرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا ، فليس بصحيح

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (لايجوزون عللاً بالذات غير متناهية ، سواء

كانت العلة والمعلومات ، من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضروري

والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول ، أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود ، إلى ممكن الوجود وواجب الوجود ، وعينت بـ « الممكن » ما له علة ، وبـ « الواجب » ما ليس له .

لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لانهائية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التي لاعلة لها ، فتكون من جنس واجب

الوجود ، لاسيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزل من أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث

وإنما عرض لهذا القول الاختلال ، بقسمة الموجود :
إلى مالا علة له ، وإلى ماله علة

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات)
يقول ابن رشد (وقول الغزالي إن القدماء يسمون أنه قد يتقوم قديم بما لا نهاية له ، لتجوزهم دورات لا نهاية لها ، هو قول فاسد ، فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد ، باشتراك الغزالي يلزم الفلاسفة بالأخذ بمبدأ أن يتقوم القديم بالحوادث (إذ الزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهى ذات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بدوات أوائل
وصديق أنها ذوات أوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ،
فكذلك يقال على كل واحد ، إن له علة

ولا يقال : إن للمجموع علة)
ابن رشد يدفع عن الفلاسفة ما ألزمهم به الغزالي فيقول (والجواب : أن الفلاسفة ليس من أقوالهم وجود قديم من أجزاء محدثة ، من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً لهذا وإنما هذا من قول الدهرية)
ابن رشد يقرر أن (مذهب الناس فى الأجناس ثلاثة

مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهى الأشخاص

ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هى أزلية ، أى لا أول لها ولا آخر ، من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية

وهؤلاء قسمان :

قسم قالوا : إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تقدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له ، وهؤلاء هم الفلاسفة

الصفحة

وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاص غير منتهية كاف في كونها أزلية ،
وهم الدهرية

فقف على هذه الثلاثة الآراء . فجملة الاختلاف هو راجع إلى
هذه الثلاثة الأصول

في كونه أزلياً ، أو غير أزلي

وهل له فاعل ، أو لا فاعل له

وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف

وقول الدهرية طرف آخر .

وقول الفلاسفة متوسط بينهما

وإذا تقرر هذا كله ، فقد تبين لك أن من يقول : « إن من يجوز
عللاً لا نهاية لها ، ليس يمكن أن يثبت علة « أولى » ، قول كاذب .
بل الذي يظهر ، ضد هذا ، وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية
لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية) . . .

ابن رشد يقرر (أن قول من يقول « إن من يجوز عللاً لا نهاية لها ليس
يمكن أن يثبت علة أولى » قول كاذب ؛ بل الذي يظهر ، هو ضد
هذا ؛ وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ،
لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية
لها ، هي التي اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً
ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان يجب أن تنتهي الأجناس التي كل
واحد من أشخاصها يحدث

وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب
وجود الحوادث التي لا نهاية لها . وجود أول قديم واحد سبحانه
لا إله إلا هو)

الغزالي يدفع الاعتراض الذي أورده على الفلاسفة قائلاً (فإن قيل :
الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما
الموجود منها صورة واحدة بالفعل

وما لا وجود له لا يوصف بالنهاي وعدم التناهي ،

إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر في الوهم ، فإن

كانت المقدرات بعضها عللا لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض ذلك في وهمه

وإنما الكلام في الموجودات في الأعيان لا في الأذهان

فلا يبقى إلا نفوس الأموات

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أرلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا عن أن توصف بأنها لا نهاية لها

وقال آخرون : النفس تابعة للمزاج ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم

فإذن لا وجود للنفس إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلا ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا في الوهم إذا فرضوا موجودين (ثم يدفع الغزالي الدفع قائلا (والحواب أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي ، والمحققين منهم ؛ إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين من الأوائل . ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع آن شيء يبقى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاؤه ،

اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها

فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي ، غير مستحيل

وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي

نفس آدمي ، أو جنى ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لم إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها .

ابن رشد يعلق على رأى الغزالي السابق قائلا (أما جوابه عن الفلاسفة .

بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض ، معدوم . والمعدوم لا يوصف

بالتناهي ، ولا بعدم التناهي ، فليس بجواب صحيح)

المسألة الخامسة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى
واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود ،
كل واحد منهما لا علة له

استدلال الفلاسفة على وحدانية الله قالوا (إنهما لو كانا اثنين ، لكان
نوع وجوب الوجود ، مقولا على كل واحد منهما
وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو :
إما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره
أو وجوب الوجود له لعل ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد
اقتضت علة له ، وجوب الوجود له
ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة . بجهة
من الجهات)
الغزالي ينقض دليل الفلاسفة على وحدانية الله ، فيقول (قولكم نوع
وجوب الوجود لواجب الوجود ، لذاته ، أو لعل ؛
تقسم خطأ في وضعه ؛ فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال
إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل
ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم :
إن الذي لا علة له

إما لذاته ، وإما لسبب

تقسم خطأ ؛ لأن نفي العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب
له علة . فأى معنى لقبول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له
فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له)

ابن رشد يوافق الغزالي على نقد دليل الفلاسفة لإثبات التوحيد ، يقول
(هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفراد به ابن سينا ، وليس هو
مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة ، وهو مؤلف من مقدمات عامة

يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيراً ، ولكن إذا فصلت تلك المعاني ، وعين المقصود منها ، قرب من الأقاويل البرهانية)

ابن رشد يوضح كيف تؤدي المعاني المذكورة آنفاً إلى أقاويل قريبة من البرهان

ابن رشد يوضح أن المعاني المذكورة آنفاً لماذا لا تصير برهانية ، وإنما تصير قريبة من البرهانية

الغزالي يحكي دليل الفلاسفة الثاني على وحدانية الواجب يقول (قالوا : لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين . فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنيينية وإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان مافيه الاشتراك ، غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول)

قال الغزالي (والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنيينية إلا بالمغايرة في شيء ما ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض ، فما البرهان عليه ؟)

أوجه الكثرة التي لا بد من نفيها حتى تتحقق الوحدة ، خمسة الأول : قبول الانقسام فعلاً ، أو وهمًا

الثاني : الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين ، كانقسام الجسم إلى الهولي والصورة

الثالث : الانقسام إلى ذات وصفات

الرابع : الانقسام إلى الجنس والفصل

الخامس : الانقسام إلى ماهية وجود زائد عليها)

ابن رشد يتعقب الغزالي فيما يرويه عن الفلاسفة من أوجه الكثرة الواجب نفيها عن الباري تعالى ، فيقول (فأول ضروب الانقسام التي ذكر أن الفلاسفة ينقونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية تقديرًا ، أو وجودًا ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم ، سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها

الصفحة

وأما النوع الثانى : فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم إلى الهوى والصورة ، وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة

وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين

وأما البيان الثالث : وهو نفي كثرة الصفات عن واجب الوجود ، لأن هذه الصفات :

إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة الوجود

كان واجب الوجود ، أكثر من موجود واحد

وإن كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون واجبة الوجود ، فيكون

من صفات واجب الوجود ، ما ليس واجب الوجود . . .

وأما الكثرة الرابعة : وهى الكثرة التى تكون للشئ من قبل جنسه

وفصله ، فهى قريبة من الكثرة التى تكون للشئ من أجل مادته

وصورته

وأما الكثرة الخامسة ، وهى تعدد الماهية والأثنية ،

فإن الأثنية فى الحقيقة فى الموجودات ، هى معنى ذهنى . . . هذا

هو مذهب الفلاسفة . . .

وأما هذا الرجل فلإنما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا ، وهو

مذهب خطأ) . . .

رأى الفلاسفة فى قيام صفات العلم والقدرة والإرادة . . . إلخ

بالنفس الإنسانية ، والفرق عندهم بين هذه الصفات فى الإنسان ،

وفى الواجب . . .

إطلاقات اسم الموجود . . .

وجود الجوهر ، وجود العرض . . .

الموجود الذى بمعنى الصادق . . .

معنى قولهم « إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها

وأشخاصها معقولة بكلياتها » . . .

معنى قولهم « الأشخاص موجودة فى الأعيان ، والكليات موجودة فى

الأذهان » . . .

ابن رشد يقرر (أن قول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يقوم به الموجود في جوهره ، قول غلط جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر ، خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا)
 الغزالي يوضح - من وجهة نظر الفلاسفة - كيفية رد الصفات إلى الذات الغزالي يقرر على لسان الفلاسفة (أن علم الواجب بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا كان مستفيداً وصفاً وكمالاً من غيره ، وهو محال في واجب الوجود

ولكن علمنا على قسمين

علم حصل من صورة ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة الماء والأرض

وعلم اخترعناه ، كعلم لم نشاهد صورته ولكن صورناه في أنفسنا ، ثم أحدثناه . فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثاني ؛ فلن تمثل النظام في ذاته ، سبب لقيضان النظام عن ذاته)

ابن رشد يعقب على الصورة التي عرضها الغزالي لتوضيح معنى وحدة الواجب من وجهة نظر الفلاسفة فيقول (قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة ، في كون الباري سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة . فلا كلام معه في هذا ، إلا ما ذكره من تسميته عقلاً أنه يدل على معنى سلبي ، وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل) .

المسألة السادسة

في نفي الصفات

قال الغزالي (اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم ، والقدرة ، والإرادة للبدء الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسماء ، وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إطلاق صفة زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا ، وصفاً لنا زائداً على ذاتنا) . . . ٤٩٣

ابن رشد يقرر مشكلة الصفات قائلا (الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً ، والإرادة ، والقدرة ، مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة

وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنى واحداً

والذي يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات ، والصفات شرطاً في كمال الذات

ويكون المجموع من ذلك شرطاً ، أي موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول

لكن هنالجا جواب عنه في الحقيقة) . . .

دليل الأشعرية — كما يقول ابن رشد — لا يفضي إلى أول قديم ليس بمركب ، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث . . .

ابن رشد يقرر (أن كون العلم والعالم شيئاً واحداً ، ليس ممنوعاً ، بل واجب أن ينتهي الأمر ، في أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيهما)

ابن رشد يقرر (أن كون الذات الواحدة ، ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون

تلك الذات متكررة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر وجوده)

ابن رشد يقرر (أن الذى يتمتع وجوده ، هو وجود واحد بسيط ، ذى صفات كثيرة ، قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل)

الغزالي ينقض رأى الفلاسفة فى نفي الصفات فيقول (بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟)

وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة

فلن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالة معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان)

الغزالي يحكى دليل الفلاسفة على نفي زيادة الصفات فيقول : (ولم فيه مسلكان

المسلك الأول : قولهم : إن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :

فإذا أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده

أو يفترق كل واحد إلى الآخر

أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر

فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود . وهو التثنية المطابقة وهو محال

ولما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود

فإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر . فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر)

٤٩٩ ابن رشد يوضح دليل الفلاسفة على نفي زيادة الصفات ، ويقويه ، فيقول

(أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته ، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلاً ، لا فى ذاته بما بها قوامه ، ولا من خارج ، فلا انفكاك لهم عما ألزمهم الفلاسفة

الصفحة

وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هي
الواجبة الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود
بذاته هي الذات

والصفات واجبة بغيرها

ويكون المجموع منها مركباً
لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛
لأن برهانهم لا يفضي إليه ؛ إذ كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا
علة له فاعلة ، زائدة عليها)

الغزالي ينقص دليل الفلاسفة على نفي زيادة الصفات فيقول :
(والاعتراض على هذا أن يقال : المختار ، من هذه الأقسام — انظر
الفقرة رقم (٤٩٨) من الفهرس — هو القسم الأخير

ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان
لكم عليها في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء
على نفي الكثرة ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تبني هذه المسألة
عليها ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الموصوف
كما في حقنا

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود

فيقال : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قائم
ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم
لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية ، فهو ليس
بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل
له ، فما المحيل لذلك ؟)

ابن رشد يقرر أن (المعاندة صنفان :

صنف بحسب الأمر في نفسه

وصنف بحسب قول المعاند)

الغزالي يسلك مسلك العناد مع ابن سينا بصدد إثبات واجب

الوجود بذاته

ابن رشد يصف أقاويل المتكلمين وفلاسفة المسلمين في مسألة الصفات ، بأنها أقاويل جدلية ، ثم يقول (وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب الفاضلاء الذين كتبوا في هذه الحكمة ، وبخاصة في كتب الحكميم الأول لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام ، إن ألقي له شيء في ذلك ؛ فإن ما أثبتوا من هذا العلم ، هو من جنس الأقاويل الظنية ؛ لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه)

ابن رشد يقرر (أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً لصفة ؛ لأن القبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل)

الغزالي يحكي عن الفلاسفة وجهة نظر أخرى في نفي الصفات فيقول (المسلك الثاني : قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلية في ذاتنا ، بل هي عارضة وإذا أثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائمة ، فرب عارض لا يفارق أو يكون لازماً لماهيته ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاته . وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود ؟)

ثم ينقض هذا الذي حكاه عنهم فيقول (إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ... وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟) .

ابن رشد يرد الخلاف الطويل بين الفلاسفة والمتكلمين ، حول زيادة الصفات ؛ إلى جملة واحدة فيقول (الفصل في هذه القضية بين الخصوم ، هو في نكتة واحدة ، وهي :

هل يجوز فيما له علة قابلية ، أن لا يكون له فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك ؟)

الصفحة

الغزالي يحكى وجهة نظر ثالثة للفلاسفة فى نفي الصفات ، ويرد عليها فيقول (وربما هولوا بتقبيح العبارة بوجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره) .

ثم يقول (وهذا كلام وعطى فى غاية الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تبين ذات الكمال ، حتى يقال : إنه يحتاج إلى غيره ، فإذا لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكمال من لا يحتاج إلى كمال)

ابن رشد يقرر أن (الكمال على ضربين : كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال ، وتلك الصفات يلزم ، ضرورة ، أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية ؛ يسأل أيضاً فى تلك الصفات ، هل هى كاملة بذاتها أو بصفات ؟ فينتهى الأمر إلى كامل بذاته

والكامل بغيره ، يحتاج إلى مفيد له صفات الكمال ، وإلا كان ناقصاً . وأما الكامل بذاته ، فهو كالموجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته ، كاملاً بذاته ؟)

ابن رشد يقرر (أن المركب لا يخلو : أن يكون كل واحد من جزأيه ، أو أجزائه التى تتركب منها ، شرطاً فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين ، كالحال فى المركبات من مواد وصور ، عند المشائين

أولا يكون واحد منهما شرطاً فى وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود الأول

فأما القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً وأما القسم الثانى : فإذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر ، فلأنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها وأما إن كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى أنفسهما قديمان ،

فواجب أن يكون المركب منهما قديماً . لكن لا بد له من علة تفيده
الواحدية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، والوحداية له
بالعرض
وأما إن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه ،
فإن كان الموصوف قديماً ، ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب
قديم

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب
قديم ، إلا أن يتبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛
لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة ، أحدها التركيب ؛
لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه لا تكون
الأجزاء التي تتركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق .
فإذا جازوا مركباً قديماً ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ،
وحركة لم يتقدمها سكون

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لم
أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث)

ابن رشد يقرر (أن الأقاويل البرهانية قليلة جداً ، وهي من الأقاويل
بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر
الجواهر)

الغزالي يتابع نقده لقضية وحدة الذات وعدم زيادة الصفات عليها فيقول
(ثم إنهم لا يقدرين على رد جميع ما يشتبه به إلى نفس الذات ؛ فإنهم
أثبتوا كونه عالمًا ، ويلزمهم أن يكون ذلك زائد على مجرد الوجود
فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ومنهم من سلم ذلك ،
ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته

فأما الأول فهو الذي اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء
كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي
يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم
فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها
عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونفيتم القاعدة
وإن قلتم : إنه عينه ، لم تميزوا عن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين
علمه بنفسه ، وعين ذاته . ومن قال ذلك سفه في عقله
وقيل : حد الشيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي
والإثبات

فالعالم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم في
حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً
ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ،
قيل : إن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان
نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له)
ابن رشد يرد اعتراض الغزالي السابق قائلاً (حاصل هذا القول في الاعتراض
على من قال : إن الأول بعقل ذاته ويعقل غيره ، أن علم الأول بذاته
غير علمه بغيره

وهذا تمويه ، فإن هذا يفهم منه معنيان
أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره ، فهذا
لا يصح البتة

والمعنى الثاني : أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات ،
هو علمه بذاته ، وهذا صحيح
وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان
الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التي تخصه ، وكانت ماهيته
هي علم الأشياء ، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه ، هو علمه بسائر
الأشياء وذلك بين في الصانع ؛ فإن ذاته التي بها يسمى صانعاً
ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات)

الغزالي يتابع النظر في قضية العلم بالغير ، وأنه يؤدي إلى تركيب في الذات ؛
فيقول (فإن قيل ، هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته
مبدأً للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ، إذ لا يمكن أن يعلم
ذاته إلا مبدأً ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأً لغيره
إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن

يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما
يتمتع أن يكون في نفس الذات كثرة
والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته ، مبدأ ، تحكم ، بل ينبغي أن
يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود ؛
لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم
إضافته . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثر ذاته ، وكان له وجود
ومبدئية ، وهما شيان)

ابن رشد يرد على قول الغزالي السابق فيقول (كلام الفلاسفة مع هذا الرجل
في هذه المسألة ، مبني على أصول لم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها ؛
فلأنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وزعموا أن البرهان قادم إليه ،
لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها
وذلك أنهم يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم ، هو في ذاته علم
فقط .

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها مواد ، فإذا
وجد شيء ليس في مادة ، علم أنه عالم ، بدليل أنهم وجدوا أن
الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها ، صارت علماً
وعقلاً . وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجددة من
المادة

وإذا كان ذلك كذلك ، فما ليس مجرداً في أصل طبيعته ، فإلى
هي مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علماً وعقلاً) . . .
ابن رشد يقرر (أن الله عقل ، وإدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلاً عن
الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة عنها
وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات
بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات ، لا بعقله شيئاً
خارجاً عن ذاته

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم ، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم
كلي ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقوة ، وأن العقل المفارق لا يعقل

إلا ذاته ، وأنه بعقله ذاته ، يعقل جميع الموجودات ، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات) لا ينبغي أن يقاس عقل الأول بعقل الإنسان لما بينهما من الفارق الكبير

ابن رشد يقول عن الأشاعرة (والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وتعالى عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات ، وجعلوا العقل الذى فىنا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق بالتزيه)

الغزالى يتابع نظر قضية تركيب الذات من أجزاء بعدد المعلوم - انظر الفقرة رقم (٥٢٤) - فيقول (الوجه الثانى : هو أن قولهم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران . وكان له علم بهما

وتعدد المعلوم وتغايره ، ويجب تعدد العلم

ثم ليت شعرى ! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلى ، والكمليات المعلومه له لا تنهاى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها ، واحداً من كل وجه)

ابن رشد يرد على كلام الغزالى السابق فيقول (تحصيل الكلام هنا فى سؤالين

أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على ذلك (١)

والسؤال الثانى : هو ، هل يتكرر علمه بتكرر المعلومات ؟ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع فى العلم الأول أن يوجد

فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات ، فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم :

غيره ، وذاته

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعقول عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقل نحن ، لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له ، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود والكثرة التي نرى الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه ، بل يعلم زائد على ذاته

ابن رشد يقول (أصدق ما قال القوم أن للمعقول حداً تقف عنده ، لا تتعداه ، وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم) . . . الغزالي يتابع نقد نظرية العلم عند الفلاسفة فيقول : (وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ، ثم باينهم في إثبات العلم بالغير)

ابن رشد يقول الجواب عن هذا كله بين مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً ؛ لثلا يرجع المعلول علة ، والأشرف وجوداً ، أحسن وجوداً ؛ لأن العلم هو المعلوم

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير . يعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة ؛ لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه

الغزالي يتابع نظر قضية العلم وأنه يستلزم الكثرة في ذات العالم ، يقول على لسان الفلاسفة (إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأً على سبيل الإضافة ؛ فالعلم بالمضافين واحد ؛ إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة . وفيه العلم :

بالأب ، وبالأبوة ، وبالبنوة ، ضمناً

فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم . فكذاك هو يعلم ذاته مبدأً لغيره

فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم

ثم قال الغزالي ردًا عليهم (قلنا - : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومات ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة ، واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

الغزالي يحدد الغرض من تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» يقول (نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب «تهافت الفلاسفة» لا تمهيد الحق)

الغزالي يشرح وجهة نظر أهل السنة فيقول (بل المقصود تعجزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية وتشكيككم في دعوايكم

وإذا ظهر عجزكم في الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها فما إنكاركم على هذه الفرقة المتقدمة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتضية من قضية العقل على إثبات الرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بدليل العقل ، المتبعة صاحب الشرح فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتضية إنره في إطلاق : العالم ، والمريد ، والقادر والحي ، المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعرفة بالعجز عن درك الحقيقة

ولما إنكاركم عليهم ينسبهم إلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقييس ، ودعواكم أنكم قد عرفتم ذلك ، بمسالك عقلية

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وانفضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان ؛ فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات)

ابن رشد يقرر (أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولاً من المعلولات ، بل هو علة لها

والشيء الذى أسبابه كثيرة ، هو لعمري كثير
وأما الشيء الذى معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً ،
بالوجه الذى به المعلولات كثيرة
وعلم الأول لا يشك فى أنه انتفت عنه الكثرة التى فى علم المخلوق ، كما
انتفى عنه التغير بتغير المعلوم

والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم
وأما الأفاويل التى قيلت ههنا فهى كلها أفاويل جدلية) . . .

ابن رشد يقول عن الغزالي (وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو معرفة
الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار دعاويلهم الباطلة فقصده
لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر)

ابن رشد يعقب على قول الغزالي الوارد فى الفقرة رقم (٥٤١) فيقول (والذى
حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع فى هذه الأشياء . هو الذى
يقول به محققو الفلاسفة « لأن قول من قال : إن علم الله تعالى
وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال :
إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة
والمحققين من غيرهم)

الغزالي يتابع الحديث فى نظرية العلم فيقول (فإن قيل : هذا الإشكال
إنما يلزم على ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره
فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ،
فيندفع هذا الإشكال

فنقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاسة ،
لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننهب على وجه التحزى
فيه . . . إلخ)

ابن رشد يعقب على قول الغزالي السابق فيقول (الكلام فى علم البارئ
سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل فى حال
المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت فى كتاب ، فإنه لا تنتهى أفهام
الجمهور إلى مثل هذه الدقائق

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على

الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعه على الطريق البرهاني ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور ، هو بمنزلة ، من يستقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها . . .

ابن رشد يتعرض للحديث عن نظرية العلم ، اضطراباً وعلى الرغم منه فيقول (وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة ، فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التى يجب بها الارتياض قبل النظر فى هذه المسألة فنقول : إن القوم لما نظروا فى جميع المدركات ، وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها فى تلك الأجسام
وصنف مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها أعنى الجواهر والأعراض

ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها ، هى الأجسام
وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها . محتاجة إلى الدوات القائمة بها . والذوات غير محتاجة فى قوامها إليها ، أعنى الأعراض

ووجدوا هذه الصفات التى ليست بأعراض ، غير زائدة على الذات ، بل هى نفس حقيقة الذات المشار إليها . القائمة بنفسها ، حتى متى توهى ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات . . . الخ

فهذه هي طريقة القوم مجملة . . . وهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل . . . ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجوداً ، وأن يكون معقولاً وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث : لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير من الناس .

والإنصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ؛ لأنه كالقاتل له)

الغزالى يتابع نقد نظرية بساطة ذات الواجب عن الفلاسفة فيقول (وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه)

ابن رشد يرد على الكلام السابق فيقول (هو كلام باطل كله) . ثم يقول (وأما على مذهب الأشعرية فليس له ماهية أصلاً ، ولا ذات ؛ لأن وجود ذات ولا ماهية لها ، لا هى ماهية ، لا يفهم وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة ، بها تتميز الذات عن سائر الموجودات ، وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الأعظم)

قال الغزالى (ثم يقال : هؤلاء ، لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازى فلماذا نقول : علمه بذاته عين ذاته ؟ أو غير ذاته ؟ فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم وبين القائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟)

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلاً (كلام فى غاية الركاسة والمتكلم به أحق الناس بالخرى والافتضاح)

الغزالى يقول (فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً)

الصفحة

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلا (الشرارة والتمويه في قوله أظهر ؛ فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية ، من الجوهر القائم بذاته ، وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم بذاته ، قائما بذاته) ٥٦٣

المسألة السابعة

في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك
غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق
إليه انقسام في حق العقل بالجنس

قال الغزالي (وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم يتفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ؛ إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه ، فلا حد له
وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية ، إما لازما لا يفارق ، كالسما أو وارداً بعد أن لم يكن ،
كالأشياء الحادثة

فالمشاركة في الوجود ليست بمشاركة في الجنس . . . (إلخ)
ابن رشد يعلق على الكلام السابق قائلا (هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول ، وفيه حق ، وفيه باطل)

الغزالي يعرف الجوهر قائلا (إنه موجود لا في موضوع ، والموجود ليس بجنس)

ابن رشد يعقب على تعريف الغزالي للجوهر قائلا (هو شيء لا معنى له ، بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده ، على نحو ما تؤخذ أجناس هذه الأشياء في حدودها

وقد بين ذلك « أبو نصر » في كتابه « في البرهان » والأمر عند اللقوم أشهر من هذا

ولما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل في الحقيقة على معقول

من المعقولات الثواني ، أعني المنطقية ، ظن أنه حينما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم « الذات » و « الشيء »

وقد بين ذلك « أبو نصر » في كتاب « الحروف » ، وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع في ذلك ، هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض ، بل هو في أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب ، لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر ، والعرض وإلى القوة والفعل

أعني لفظاً هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الوجود ، لا على :
أن يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل على عرض ، بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات

فهو اسم صناعي ، لا لغوي

وبعضهم رأى لموضع الإشكال في ذلك ، أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه ، بأن اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم « الموجود » اسم « الهوية » .

الموجود الذي بمعنى الصادق

الغزالي يطالب الفلاسفة بالدليل على استحالة التركيب في الأول

ابن رشد يجيب على مطالبة الغزالي قائلاً (الفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلاً ، اشتراكاً في الجنس)

الغزالي يتابع مطالبته للفلاسفة بالدليل على نفي التركيب في الأول

ابن رشد يجيب عن مطالبة الغزالي قائلاً (كل ما هو مركب من الجنس والفصل ، فهو كائن فاسد)

ابن رشد يقرر (أن وضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وصفهم جسماً قديماً ، وأعراضاً محمولة فيه وهم لا يشعرون لأنهم إذا دفعوا الكمية التي هي الجسمية ، ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول

الصفحة

فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا ،
 وذلك هو الواحد البسيط الحق)
 الغزالي يلزم الفلاسفة بأن أصيلهم لا تتنافى مع وجود الهين بينهما مباينة لا تقتضى
 تضاداً ، مثل المباينة التى بين الحمرة والحرارة ؛ فإنهما توجدان فى محل
 واحد)
 ابن رشد يرد اعتراض الغزالي السابق ، بقوله تعالى

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا]

الغزالي يحدد موضوع النزاع قائلا (ومنشأ التلبس راجع إلى لفظ « واجب الوجود »
 فليطرح ، فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به ،
 موجود ، لا فاعل له ، قديم)
 ابن رشد يقرر أن واجب الوجود لا يدل على طبيعة من الطبائع ، وإنما هو أمر
 سلبى معناه « لا علة له »
 الغزالي يلخص مذهب الفلاسفة فى قوله (ورجع حاصل كلامهم إلى أنهم بنوا نفي
 التثنية ، على نفي التركيب الجنسى والفصلى ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء
 الوجود

فمهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل ، وهو بنیان
 ضعيف « الثبوت » ، قريب من بيت العنكبوت)
 ابن رشد لا يوافق على التصوير الذى صور به الغزالي مذهب الفلاسفة فى الفقرة السابقة
 قائلا (إن بنيانهم نفي التثنية بالعدد ، فى شيتين بسيطتين ، مقول عليهما الاسم
 بتواطؤ ، أمر زين بنفسه)
 الغزالي يلزم الفلاسفة بتركيب الواجب ، فيقول (الأول عندكم عقل مجرد كما أن سائر
 المقول المسماة بالملائكة ، عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلولاته
 المجردة

وهذه حقيقة جنسية

فإن لم يباينها فى شئ « آخر » فقد علقم الأثنية من غير مباينة
 وإن باينها ، فإبه المباينة غير ما به المشاركة)
 ابن رشد يتخلص من لزوم التركيب فى الأول قائلا (والدليل على أنه ليس لها طبيعة
 واحدة مشتركة أن بعضها علة لبعض ، وما هو علة لشيء فهو متقدم على ذلك

الشيء . وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية
وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية) . . .

المسألة الثامنة

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليه ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

الغزالي يطالب الفلاسفة بالدليل على نفي الماهية الزائدة على الوجود بالنسبة للواجب فيقول (بم عرفتم ذلك ؟ أبصروا العقل ؟ أو بنظره ؟ فإن قيل لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً . وهو متناقض

فنقول : هذا يرجع إلى منبع التلبس في إطلاق لفظ الواجب الوجود فلنا نقول : له حقيقة و ماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها

وإن أحببنا أن نسموه تابعاً ولازمًا ، فلا مشاحة في الأسى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلة) . . .
ابن رشد يقرر أنه إن دل « الوجود » على معنى زائد على الذات ، فعلى معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود

هذه هى الجهة التى منها نظر القدماء في المبدأ الأول ، فأثبتوه موجوداً بسيطاً وأما الحكماء من الإسلام ، فلإنهم زعموا أنهم لما نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود ، آل بهم الأمر إلى موجود بهذه الصفة) . . .

ابن رشد ينقد ابن سينا نقداً مراراً ، في تقسيمه الواجب :

إلى واجب بالذات ، وواجب بالغير
ابن رشد يقرر (أن الحدوث الذى صرح الشرع به ، في هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا ، وهو الذى يكون في صور الموجودات التى يسميها الأشعرية صفات نفسية ، وتسميها الفلاسفة صوراً

الصفحة

وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر ، وفي زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى :
[أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا]
وقوله سبحانه :

[ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ]

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري ، فسكت عنه
الشرع

لبعده عن أفهام الناس

ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور)
ابن رشد يتخذ نظرية الحدوث عند الأشعرية فيقول (وأما الذي تزعم الأشعرية
من أن طبيعة الممكن مختلعة وحادثة ، من غير شيء ، فهو الذي يخالفهم
فيه الفلاسفة

فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ، ولا يقوم على برهان .
والذي يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التي سكت عنها الشرع) .
الغزالي يفسد دعوى الفلاسفة أن الواجب وجود محض ، وليست له ماهية يطرأ عليها
الوجود ، فيقول (وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول
وكما لا يعقل عدم مرسل ، إلا بالإضافة إلى وجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود
مرسل ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة

فكيف يتعين واحداً ، متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفي الماهية
نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا :
وجود ، ولا موجود ، وهو متناقض
ابن رشد يرد على الغزالي وجهة نظره السابقة قائلاً (إن القوم لم يضعوا . . .
للأول

وجوداً بلا ماهية

ولا ماهية بلا وجود

وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته ، وأن هذه الصفة إنما
استفادها من الفاعل

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ، أن هذه الصفة فيه ؛ ليست زائدة على
الماهية . وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه ليس له ماهية أصلاً) .

ابن رشد يقرر أن (واجب الوجود فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلاً) انظر الفقرة رقم (٥٨٤)
 ابن رشد يقرر (أن الوجوب ليس صفة زائدة على الذات
 وكذلك الوجود ، إن فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمراً زائداً على الذات
 وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا في الموجود المركب ، فقد يعسر
 أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال :
 كما يعود العلم في البسيط هو نفس العالم) ٥١٢

المسألة التاسعة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس

بجسم

الغزالي يلزم الفلاسفة - على مقتضى أصولهم - أن يكون الأول جسماً فيقول (هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث فأما أنتم إذا علقتم جسماً قديماً ، لأول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟)
 ابن شد يرد على الغزالي وينتق أن يكون الأول جسماً فيقول (أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم ، إلا من طريق أنه قد صح عنه ، أن كل جسم محدث ، فما أوهى دليله ؟ وأبعده من طبيعة المدلول ؟ لا تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة وما أخرى من جوز مركباً قديماً ، كما حكيته ههنا عن الأشعرية أن يجوز وجود جسم قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلاً فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ، لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث الأعراض
 والقدماء من الفلاسفة ، ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته ، بل من غيره ، ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته ، هو الذي به صار الجسم القديم قديماً)

الصفحة

ابن رشد يقرر أن (جميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة ، والفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا ، كلها أقاويل جدلية ، من قبيل اشتراك الاسم الذى فيها ، ولذلك لا معنى للتطويل فى ذلك)
 ابن رشد يقرر (أن القوم لا ينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التى فى المعلولات)
 ابن رشد يشرح — من وجهة الفلاسفة — بطريقة مقنعة ، أى وسط بين الجدل والبرهان — أن الأول ليس بجسم
 هل تخلق الأجسام الأجسام ؟
 معنى الخلق
 (الواهب لصور الأجسام التى ليست متنفسة ، والواهب للنفوس ، هو جوهر مفارق .:

إما عقل ، وإما نفس مفارقة
 وإذنه ليس يمكن أن يعطى ذلك جسم متنفس ، ولا غير متنفس . . .
 فإن النفس التى فى الجسم إنما تفعل بوساطة الجسم ، وما فعل بوساطة الجسم ، فليس توجد عنه :
 لا صورة ، ولا نفس
 إذ كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية ، لا نفساً ولا غيرها وهو شبيه بقول أفلاطون فى الصور المجردة من المادة التى يقول بها .
 وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام ، وحجتهم أن الجسم إنما يفعل فى الجسم
 حرارة ، أو برودة
 أو رطوبة ، أو ييبوسة

وهذه هى أفعال الأجسام الساوية عندهم فقط
 وأما الذى يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة ، فهو جوهر مفارق ، وهو الذى يسمونه واهب الصور
 وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون : إن الذى يفعل الصور فى الأجسام ، هى أجسام ذوات صور مثلها)
 ابن رشد يقرر (أن الفرق بين البرهان والظن الغالب فى حق العقل أدق من الشعر

عند البصر ، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء ، وبخاصة في الأمور المادية عند قوم عبي ، لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض)
 ابن رشد يقول عن الغزالي وعن الفلاسفة (إن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب - يعني « تهافت الفلاسفة » - وفي سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر في كتب القوم ، على الشروط التي وضعوها ، مغير لطبيعة ما كان من الحق ، في أقاويلهم ، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم فالذي صنع من هذا ، الشر أغلب عليه من الخير في حق الحق ؛ ولذلك - علم الله - ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ، ولا أستجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة)
 ابن رشد يعرف الحكمة بأنها (النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان) ٩٦٩

المسألة العاشرة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة ، وأن القول بالدهر لازم لهم

الغزالي يوضح أن أصول الفلاسفة تقتضي عدم وجود صانع للعالم ، بقوله : (من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ؛ لأنه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم : إنه افتقر إلى صانع وعلة وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية ، وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا علة له ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ، ولا يتقدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض . . . وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية والنباتية . . . فهذه الحوادث تنتهي كلها إلى الحركة الدورية . والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك
 فإذاً لا علة للعالم)

ابن رشد يبين أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات صانع للعالم ، فيقول (إن من قال إن كل جسم محدث ، وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود ، أى من العدم ،

الصفحة

فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط . وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان .
 وجملة الأمر : أن الجسم عند الفلاسفة سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً
 (في الوجود بنفسه)
 رأى أرسطو في حدوث الأرض
 الغزالي يتابع لإلزام الفلاسفة نفي القول بالصانع ، فيقول (فإن قيل : كل ما لا علة
 له ، فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم
 لا يكون واجب الوجود
 قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل
 إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهري في أول الأمر ؛ إذ يقول : لا
 علة للأجسام
 وأما الصور والأعراض ، فبعضها علل للبعض ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ،
 وهي بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها)
 ابن رشد يقارن بين مذهب الفلاسفة ومذهب الدهرية ومذهب الأشعرية قائلاً (إنه لما
 انقطعت الحركات عندها بالحرم السماوي ، وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد
 انقطع بالعقول ما انقطع بالجسم ، وليس كذلك
 وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الحرمان السماوي ثم اعتبروا
 الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس
 بمحموس ، هو علة ومبدأ للوجود المحسوس ، وهو معنى قوله سبحانه :
 « وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ »
 وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة ، أي لم يقولوا بكون بعضها
 أسباباً لبعض
 وجعلوا علة الموجود المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير
 مشاهد ، ولا محسوس
 وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن طبيعة الإنسان بما هو
 إنسان)
 الغزالي يتهم الفلاسفة بعدم تقديمهم لمعنى « واجب الوجود »
 ابن رشد يرى أن تفسير « واجب الوجود » بما لا علة له
 وتفسير « ممكن الوجود » بما له علة

تفسير غير صحيح
 طريقة ابن سينا في تقسيم الموجود بطريقة مختلفة
 الغزالي يلزم الفلاسفة تسليم « قدم المركب »
 ابن رشد يلتزم هذا الإلزام ويحمل ابن سينا تبعته
 ابن رشد يقرر (أنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم ،
 كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد ، قوة تربط أجزائه بعضها ببعض ، والفرق
 بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم ، والرباط الذي بين أجزاء الحيوان كائن
 فاسد . . . كما يقول أرسطو في كتاب « الحيوان »
 وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد
 تأولوا على ابن سينا هذا الرأي ، وقالوا : إنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً .
 وقالوا : إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع ، وأنه المعنى الذي
 أودعه في فلسفته المشرقية)
 معنى فلسفة ابن سينا المشرقية ٦٤٢

المسألة الحادية عشرة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم
 الأجناس والأنواع بنوع كلي

الغزالي يشرح منهج الفلاسفة في إثبات صفات الله فيقول (المسلمون لما انحصر عندهم
 الوجود في حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته ، وما عداه حادث
 من جهته ؛ بإرادته ؛ حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه : فإن « المراد »
 بالضرورة لا بد أن يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن
 الكل مراد له وحادث بإرادته . . . ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أراده ، فهو
 حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى
 فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى ، وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه
 مريد لإحداث العالم)

ابن رشد يقرر (أن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ،
 ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي

تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته)
ابن رشد يقرر (أنه إذا كان بعد الأزل من غير الأزل أشد من تباعد الأنواع بعضها
من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وهما في
خاية المضادة ؟

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك
الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب ، وذلك أن الحياة
الزائدة على العقل في الإنسان ، ليس
تنتقل على شيء إلا على القوة المحركة في المكان ، عن « الإرادة » وعن « الإدراك »
الحاصل عن الحواس

والحواس بمنتهى على الباري سبحانه وتعالى ، وأبعد من ذلك الحركة في المكان
وأما المتكلمون فإنهم يضمون حياة الباري سبحانه وتعالى ، من غير حاسة ،
وينفون عنه الحركة بإطلاق
فلذا :

إما أن لا يثبت للباري سبحانه وتعالى ، معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي
شرط في وجود العلم للإنسان

ولما أن يجعلوها هي نفس الإدراك)
الفلاسفة ترى (أن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة)

ابن رشد يشرح معنى الإرادة في الإنسان والحيوان ، ليصل إلى نفيها عن الله فيقول :
(إن معنى الإرادة في الحيوان ، هي الشهوة الباعثة على الحركة ، وهي في الحيوان
والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما في ذاتهما

والباري سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته ،
حتى تكون سبباً للحركة والفعل
إما في نفسه ، وإما في غيره

فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة في
وقت الفعل ؟

أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حاملها قبل الفعل ، وفي وقت الفعل ، وبعد الفعل ،
حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير
وأيضاً الشهوة من حيث هي ، سبب للحركة ، والحركة لا توجد إلا في جسم

فالشهوة لا توجد إلا في جسم ، فإذاً ليس معنى الإرادة في الأول عند
الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم

فالعالم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ،
وبصدور الأفضل من الضدين ، دون الأخس ، عن العالم بهما ، يسمى العالم
فاضلاً

ولذلك يقولون في الباري سبحانه وتعالى « إن الأخس به ثلاث صفات ، وهي
كونه :

عالمًا ، فاضلاً ، قادراً .

ويقولون : « إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه ، وإن قدرته لا تنقص
عن مشيئته ، كما تنقص في البشر)

ابن رشد يقرر (أن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن
ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة ؛ كذلك ليس
يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان ؛ أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان
بعينه

بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع
ولأنما خالف القول في هذا ، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد ، فلا يصدر
ضرورة إلا عن صاحب الصناعة

وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية

وغير البرهانية ، لما كانت تتأني بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية ، لما
أنها تتأني بغير صناعة ؛ وذلك غلط كبير)

ابن رشد يسجل في كتابه « تهافت التهافت » أن كل ما جاء فيه ليس قولاً برهانياً
يقول (كل ما وضعناه في هذا الكتاب ، فليس هو قولاً صناعياً برهانياً ،
ولأنما هو أقوال غير صناعية ، بعضها : أشد إقناعاً من بعض)
ابن رشد يقرر أنه (ليس كل ما سكت عنه الشرع يجب أن يفحص عنه ويصرح
للجمهور به

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة ، على القدر الذي يوافق
الأصحاء في حفظ صحتهم ، والمريض في إزالة مرضهم

الصفحة

كذلك الأمر في صاحب الشرع ؛ فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل به سعادتهم)
ابن رشد يوضح ما ينبغي أن يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية تسكت عنها الشرع ،
فيقول (والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو :
إما أن يكون من أهل البرهان .

أولا يكون . فإن كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف
أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع
أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن لم يكن من أهل البرهان
فلا يخلو :
إما أن يكون مؤمناً بالشرع .
أو كافراً .

فإن كان مؤمناً ، عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع
وإن كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاندته ، بالحجج القاطعة له
هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا
هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع
على ما يؤدي إليه البرهان فيها ، وسكت عنها في التعليم العام)
الغزالي يوضح كيف أن الفلاسفة ليس في مقدورهم إثبات العلم لله ، فيقول :
(فأما أنتم ، فإذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث ، فن أن عرفتم أن الواجب يعرف
غير ذاته ، فلا بد من الدليل عليه)
الغزالي يروي طريقة ابن سينا في إثبات العلم لله ، فيقول (وحاصل ما ذكره ابن سينا
في تحقيق ذلك يرجع إلى فئتين :

الأول : أن الأول موجود لا في مادة ؛ وكل موجود لا في مادة ، فهو عقل
محض فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق
بالمادة ، والاشتغال بها

ونفس الآدى مشغول بتدبير البدن ، وإذا انقطع شغله ، ولم يكن قد تدنس
بالشهوات البدنية ، والصفات الرذلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف
له حقائق المعقولات كلها)

لما حكى الغزالي الطريق الأول الذي أثبت به ابن سينا العلم لله ، كرحليه بالنقض والإبطال ، فقال (قولكم : « الأول موجود لا في مادة » إن كان المعنى به أنه ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم

فيتيق قولكم : وما هذه صفة فهو عقل مجرد
فإذا تمنون بالعقل ؟ إن عنيت به ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف أخذته في مقدمة قياس المطلوب ؟ وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لكم إخوانكم من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره
فيقال : ولم ادعيت هذا ، وليس ذلك بضروري ؟ وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟
وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟

فلن قيل : لأن المانع من درك الأشياء المادة ، ولا مادة . . .
فقول : نسلم أنه مانع ، ولا نسلم أنه المانع فقط . ويتنظم قياسهم على شكل القياس الشرطي ، وهو أن يقال : إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل الأشياء ولكنه ليس في المادة
فلنذن : يعقل الأشياء

فهذه استثناء نقيض المقدم ، واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق)
ابن رشد يوضح ما في كلام الغزالي السابق من الاختلال . . .
ابن رشد يوضح شرط القياس الشرطي . . .
الغزالي يوضح الفن الثاني — انظر الفن الأول في الفقرة رقم (٦٥٢ — الذي أثبت به ابن سينا علم الله ، فيقول (الفن الثاني : إذا وجب كون الفاعل عالماً بالاتفاق ، فالكل عندنا من فعل الله ! . . .
الغزالي يرد على الفن الثاني — انظر الفقرة السابقة — فيقول : (والجواب من وجهين : أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادي كفعل الحيوان . وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة
ولبما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادي ، كما في الصناعات البشرية . وأما الفعل الطبيعي فلا ، وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار) . . .

الصفحة

ابن رشد يناقش الغزالي في المذكور في الفقرة السابقة قائلاً : (استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ، وهو أن الباري سبحانه وتعالى ليس له إرادة ، لا في الحوادث ، ولا في الكل ؛ لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء عن الشمس . . . والفلاسفة :

لا ينفون الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن الإرادة البشرية ، إنما هي لوجود نقص في المرید ، وانفعال عن المراد ؛ فإذا وجد له المراد تم النقص ، وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة

وإنما يثبتون له الإرادة بمعنى أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضرورياً طبيعياً ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ؛ لأننا إذا قلنا : إنه يعلم الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معاً فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهي : الإرادة

هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم عالم ، مرید ، عن علمه ، ضرورة)

ابن رشد يثبت صفة الله زائدة على العلم يسميها الإرادة
فعل الله عند الفلاسفة ، لا طبيعي بوجه من الوجوه ، ولا إرادى بإطلاق بل إرادى منزّه عن النقص الموحود في إرادة الإنسان)

ابن رشد يوضح معنى الإرادة في الإنسان والحيوان ، والإله فيقول (الإرادة في الحيوان والإنسان ، انفعال لاحق لهما عن المراد ، فهي معاملة عنه ، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترناً بالعلم ؛ فإن العلم كما قلنا بالضدين ؛ ففي العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهي التي تسمى إرادة)

الغزالي يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (الوجه الثاني - انظر الفقرة رقم (٦٦١) - أنا نسلم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم بالصادر عندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالماً إلا به

والمعلول الأول يكون عالمًا أيضًا بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط ، والتولد والازدواج

ابن رشد يرد على الغزالي ، ويوضح أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات العلم للصانع ، فيقول (إن الفاعل الذي علمه في غاية التمام ، يعلم ما صدر عما صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر فلان كان الأول في غاية العلم ، فيجب أن يكون عالمًا بكل ما صدر عنه ، بوساطة ، أو بغير وساطة ، وليس يلزم أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم . معارضة المفعول بالشيء لا تنفي في المناظرة

الفلاسفة لم ينفوا الإرادة عن الواجب ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها فقط انظر الفقرتين (٦٦٤) ، (٦٦٥ مكررة) للغزالي يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (بم تنكرون على من قال من الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غير الواجب ليستفيد كمالا

وأما ذات الله فستغني عن التكميل

وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزّه عنه ... ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، ندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصاناً)

ابن رشد يرد على كلام الغزالي في الفقرة السابقة فيقول (هي حجة من يقول : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وقد حكينا مذهب الجمع في

الجمع بين قولهم : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وإنه يعرف جميع الموجودات) . ابن رشد يحكي عن مشاهير الفلاسفة أنهم يقولون (إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها)

ابن رشد يوافق على أن ابن سينا ينكر علم الله علمه بالجزئيات ويعيب عليه ذلك ،

وإذن فالغزالي على حق حين ينسب إلى ابن سينا القول بذلك ٦٧٦

المسألة الثانية عشرة

في تعجزهم عن إقامة الدليل عن أن الأول يعرف ذاته

الغزالي يقرر عجز الفلاسفة عن إثبات علم الله بنفسه فيقول : (المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه ، وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته فكان هذا أيضاً منهجاً معقولاً في غاية المثانة

فأما أنتم فلماذا نفقّم الإرادة والإحداث وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأى بعد في أن تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد منه المعلول الأول فقط ، ثم يلزم المعلول الأول ، المعلول الثاني ؛ إلى تمام ترتيب الموجودات

ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته
ابن رشد يرد على ما ذهب إليه الغزالي في الفقرة السابقة فيقول (من أعجب . . .

الأشياء دعواه أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة ، والحوادث نَجْدَها تحدث عن الطبيعة ، وعن الإرادة ، وعن الاتفاق)

الموجودات تصدر عن الله بجهة هي أعلى من الإرادة والطبع

ابن رشد يقيم الدليل على ثبوت الإرادة لله — انظر الفقرات رقم (٦٦٤) ، (٦٦٥) مكررة) ، (٦٦٧) —

المعاني التي تقع تحت كلمة « الطبع » عند الفلاسفة

ابن رشد يعطى الحق للغزالي في رده على ابن سينا في علم الله بالجزئيات

ابن رشد يقرر (أن القوم إنما فروا من أن يصفوه بالسمع والبصر ، لأنه يلزم عن وصفه بهما ، أن يكون ذا نفس

وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر ، تنبيهاً على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن تعريف هذا المعنى بالجمهور إلا بالسمع والبصر)

المسألة الثالثة عشرة

فى إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعرف
الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ،
وما كان ، وما يكون

الغزالي يحكى عن الفلاسفة أنهم اتفقوا على ما هو وارد فى ترجمة المسألة الثالثة عشرة ،
فيقول : (إن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من
مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم
أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى ،
والمستقبل ، والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات
ولا فى الأرض ؛ لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلى)

الغزالي يوضح مذهب ابن سينا فى كيفية علم الله ، بالكليات ، دون الجزئيات .
الغزالي يبين الآثار السيئة المترتبة على قول ابن سينا : إن الله لا يعلم الجزئيات . .
الغزالي يرد على ابن سينا النافى لعلم الله بالجزئيات فيقول (هم تنكرون على من يقول :
إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً فى وقت معين

وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بالكون .
وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم ، فلا
توجب تغيراً فى ذات العالم)

الغزالي يعيب على الفلاسفة تفهيم العلم بالجزئيات ، خشية تعدد العلم وتغيره مع تجويزهم
العلم بالكليات وهى أيضاً متعددة ، فيقول (الأنواع والأجناس والعوارض
الكلية ، لا نهاية لها ، وهى مختلفة ، فالعلوم مختلفة ، فكيف تنطوى تحت علم
واحد ؟ ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟

ثم لبت شرعى ! كيف يستجير العاقل من نفسه أن يحيل الاتحاد فى العلم بالشئء
الواحد ، المنقسمة أحواله إلى : الماضى ، والمستقبل ، والآن

ولا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟ والاختلاف
والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة ، أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال

الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان

فإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً .

فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟

ابن رشد يرد على تشنيع الغزالي على ابن سينا بسبب نفيه علم الله بالجزئيات فيقول

(الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحدهما

على الآخر)

المحققون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات ، لا بالكلية

ولا بالجزئية .

ابن رشد يشرح قضية « أن الله لا يعلم إلا ذاته - انظر فيما سبق الفقرات رقم ٦٧٥ ،

٦٨٤ -

الغزالي يسوق اعتراضه الثاني على الفلاسفة بخصوص نفيهم علم الله بالجزئيات

- انظر الاعتراض الأول في الفقرة رقم (٦٩٠) - فيقول (ما المانع على أصلكم

من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من

التغير لا يستحيل عليه ، كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة

وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق

عليهم إلا من حيث إن المتغير لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث

فهو حادث ، وليس بقديم

ولما أنتم فلهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير

فإذا علقتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد)

ابن رشد يعرف أن من الحوادث ما يحل بالقديم

الحوادث لا تحل إلا الأجسام

المسألة الرابعة عشرة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع

لله تبارك ، وتعالى بحركته الدورية

الغزالي يحكي رأى الفلاسفة في السماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً

نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا . وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو

أعراضها بتحريك النفس فكذلك السموات

وإن غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين) . . .

الغزالي يعترض على رأى الفلاسفة— انظر الفقرة (٧١٢) — فى حركة السماء
فيقول (الاعتراض : أنا نقرر ثلاثة احتمالات سوى مذهبيكم لا يرهان على بطلانها
الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً بجسم آخر مريد لحركتها ، وذلك الجسم
المتحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً فلا يكون سماء ، فيبطل قولهم : إن
حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان) . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الأول الذى أبطل به الغزالي رأى الفلاسفة فى السماء — انظر
الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول (هذا باطل ، لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج
السماء جسم آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل السماء

وهذا الجسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، ويعود السؤال) . . .
الغزالي يصور الاحتمال الثانى — انظر الاحتمال الأول فى الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول
(الحركة قسرية ومبدؤ إرادة الله تعالى ؛ فلنا نقول : أحركة الجسم إلى أسفل قسرية
تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه . وكذلك القول فى سائر حركات الأجسام التى
ليست حيوانية) . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الثانى — انظر الفقرة رقم (٧٢٠) — فيقول (أما أن الحجر
يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة ، والنار إلى فوق ، والصفتان متضادتان ،
فأمر معروف بنفسه والمكابرة فيه قحة

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل
يفعله المريد فيه ، وإن ذلك ليس مغروراً فى طبيعته ، وإنها تسمى قسراً لأنه
لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلاً ، ولا حقيقة ولاحد ، لأنه من
المعروف بنفسه ، أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء ، وحدودها ، من قبل اختلاف
أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم ، فلنما تكون عن جسم
من خارج ، فلا معنى لهذا القول) . . .

الغزالي يذكر الاحتمال الثالث — انظر الفقرتين رقم (٧١٩) ، (٧٢٠) — فيقول
(نسلم أن السماء اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه فى هوى
الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر) . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الثالث — انظر الفقرة (٧٢٢) — فيقول (أما العناد
الثالث ، فهو يجرى مجرى الطبع) . . .

المسألة الخامسة عشرة

فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

الغزالي يحكى رأى الفلاسفة فى الغرض المحرك للسماء ، فيقول (قالوا: إن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ، ومتقرب ؛ لأن كل حركة بالإرادة ، فهى لغرض . . . ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا ، والخذرن السخط ؛ فإن الله تعالى يتقسط عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز) . . .

ابن رشد يعقب على الغزالي — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (كل ما حكاه عن الفلاسفة ، فهو مذهبيهم ، أو لازم مذهبيهم ، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبيهم إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التى لا تنهاى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ، إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا)

الغزالي يرد على رأى الفلاسفة فى الغرض المحرك للسماء — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (إن طلب الاستكمال بالكون فى كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وكفى المثوية فى شهوته وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن)

ابن رشد يرد على الغزالي — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (قد تظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجائين

إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير

وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ، ومن غير الشرير قول شرير على جهة التدور ؛ ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من القنات)

الغزالي يتابع تفنيد ما ذكره الفلاسفة من الغرض المحرك للسماء — انظر الفقرة (٧٣٠) —

فيقول (ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس ، فكانت إلى مشرقية مغربية ، والتى هى مغربية ، مشرقية ؛ فإن كل ما ذكرتموه ، من حصول الحوادث باختلاف الحركات من

الثلاثيات والتسديسات ، وغيرها ، يحصل بعكسه

وكذا ما ذكره من استيفاء الأوضاع والآيون

كيف ؟ ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ؟ فها بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟ ومرة من جانب ؟ استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات وإنما يطلع الله تعالى عليها أنبياءه وأوليائه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدال ؛ ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها)

ابن رشد يرد على الغزالي — انظر الفقرة رقم (٧٣٧) — فيقول (هذه معاندة سفسطائية وذلك أن النقلة من مسألة إلى مسألة ، هي من فعل السفسطائية ؛ فإنه كيف يلزم من عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة السماء ؟ أو أن لا يكون لحركتها علة ؟ هذا كلام كله في غاية الركاسة والضعف)

٧٤٤

المسألة السادسة عشرة

في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم ، وإن المراد بالالوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان ؛ لأنه جسم عريض صلب ، مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة . . .

الغزالي يصور مذهب الفلاسفة في اطلاع نفوس السماوات على ما يقع في الكون فيقول (وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المخردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تحيز ولا تتصرف في الأجسام . وأن هذه الصور الجزئية تنفيض على النفوس السماوية منها ، وهي أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها مفيدة وتلك مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكره من قبل ليس محالا ؛ إذ منتهاه كون السماء حيوانًا متحركًا لغرض ، وهو ممكن
وأما هذه ، فترجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها . وهذا ربما
يعتقد استحالة فنتطالهم بالدليل)

ابن رشد يعقب على ما حكاه الغزالي ونقده في الفقرة رقم (٧٤٥) ، فيقول (هذا الذي
حكاه الغزالي ، لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا ، أعنى أن الأجرام
الساوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل خيالات لا نهاية لها
والإسكندر يصرح في مقالته المسماة « مبادئ الكل » : أن هذه الأجرام ليست
متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان في الحيوان ، من أجل السلامة . وهذه الأجرام لا
تخاف الفساد ، فالتخيالات في حقها باطلة

وكذلك الحواس ، ولو كانت لها خيالات ، لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط
في الخيالات ، فكل متخيل حساس ضرورة ، وليس يتعكس)

الغزالي يحكى دليل الفلاسفة على أن نفوس السموات تحيط علما بالجزئيات التي لا نهاية
لها . فيقول (واستدلوا بأن قالوا : إن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ،
والمراد الكل لا تتجه إليه إلا إرادة كلية . والإرادة الكلية لا يصدر عنها شيء ، فإن
كل موجود بالفعل معين جزئي

والإرادة الكلية نسبها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء مجزئ ،
بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة ، ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات
ولإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم عنها

فإذاذن الأسباب والمسببات ترتقي في سلسلتها إلى الحركات الجزئية الساوية فالمتصور للحركات
متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة : ولهذا يطلع على ما يحدث ، فإن
كل ما سيحدث فحدثه واجب عن علته ، فمهما تحققت العلة تحققت المعلول
ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ؛ لأننا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع
الأسباب ، لعلمنا المسببات

ولهذا زعموا أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك باتصاله بالروح
المحفوظ ومطالعة

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقظتنا
مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا

وزعموا أن النبي المصطفى يطلع على الغيب بهذا الطريق ، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى في اليقظة ما يراه غيره في المنام)
ابن رشد يعقب على ما صور به الغزالي وجهة نظر الفلاسفة في كيفية إحاطة السماوات بجميع الأحداث والوقائع - انظر الفقرة رقم (٧٤٧) - فيقول (قد قلنا : إن هذا الرأي ما نعلم أحداً قال به إلا ابن سينا

وأما الدليل الذي حكاه عنه فهو واهى المقدمات ، وإن كانت مقنعة جدلية) .

سبب الرؤية عند ابن سينا وعند القدماء

الغزالي يرد على ما حكاه عن ابن سينا من كيفية علم السموات بما يحدث في الكون ، كيفية علم النبي صلى الله عليه وسلم بالغيب . . . إلخ - انظر الفقرة رقم (٧٤٧) - فيقول (والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء ؟

وكذا من يرى في المنام ، فلماذا يعرفه بتعريف الله تعالى)

ابن رشد يعترض على الغزالي في إدخاله ضمن النقاش العقلي الفلسفي ، مقدمات سمعية

رأى ابن رشد في موقف كل من العقل والشرع من صاحبه

الغزالي ينقد رأى الفلاسفة الذي تصوره العبارة التالية (إنه إذا تصورت الحركات الجزئية تصور أيضاً تواجها ولوازمها) قائلا : (هذا هوس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاورة ، وهو نسبتة إلى الأجسام التي فوقه وتحتة ومن جوانبه

وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله . والمواضع التي لا يقع ، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع)

ثم يرد الغزالي على هذا قائلا (على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المألومة لنفس الفلك ، هل هي الموجودة في الحال ؟ أو ينضاف إليها ما يتوقف عليه كونه في الاستقبال ؟ فإن قصرتموه على الموجود في الحال . بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في اليقظة ، وسائر الخلق في النوم ، على ما سيكون في الاستقبال بواسطته

وإذا تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر . فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في

الاستقبال إلى غير نهاية ؟

وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حالة واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فليأْس من عقله)

ابن رشد يرد على الغزالي ما استشكل به قضية إحاطة نفوس السموات بالعلوم كلها — انظر الفقرة السابقة رقم (٦٧٠) — قائلا : — (أما استيعاده أن يكون ههنا عقل يرى عن المادة ، يعقل الأشياء بلوازنها الذاتية ، على جهة الحصر لها ، فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم ، على وجود عقل بهذه الصفة)

٧٦٤

الطبيعيات

يقول الغزالي : وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل
المسألة الأولى : (هي حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدور ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب ، دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب)
والثانية : (قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه في كل حال

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي)
الثالثة (قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها)

الرابعة : (قولهم إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد)

الغزالي يوضح سبب مخالفته للفلاسفة في هذه المسائل الأربع ، فيقول :

(وإنما لزم النزاع في الأولى) من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة مثل : قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك)

الغزالي يوضح أن الفلاسفة لم تثبت من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :

إحداها : في القوة الخييلة

(فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس ، اطلعت على الالوح

المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل

وذلك في القطة للأنبياء ، ولسائر الناس في النوم

فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة)

الثاني : خاصية في القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحس ، وهو سرعة الانتقال

من معلوم إلى معلوم . فرب ذكي إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل والناس

هنا منقسمون : فمنهم من يتنبه بنفسه

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه

ومنهم من لا يندى مع التنبيه إلا بتعب كثير

فرب نفس مقدسة صافية تشتعل حلمًا ، في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات

فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم ،

بل كأنه متعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه :

« يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ، وَلَوْ لَمْ تَمَسَّسُهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُورٍ »

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر ، ومثاله :

أن النفس منا إذا توهمت شيئًا : خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها ، فتحركت إلى

الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئًا طيب المذاق ، تحلبت أشداه

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط ،

فانقل الجسم بتوهمه وسقط

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدعه القوة الطبيعية في غير بدنه ، لأن نفسه

ليست منطبعة في بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدييره ، فإذا جاز أن

تطعمه أجسام بدنه ، لم يمتنع أن يطعمه غير بدنه ، فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ،

أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف بقوم

فهذا هو مذهبهم في المعجزات

ونحن لا ننكر شيئًا مما ذكره ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم

عليه ، ومنهم قلب العصا ثيمانًا ، وإحياء الموتى

فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه

المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنحضر في المقصود) . . .
ابن رشد يقرر (أنه ليس للقدماء من الفلاسفة في المعجزة قول ؛ لأن هذه كانت عندهم
من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فإنها مبادئ
الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها ، يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من
يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ والعلة في ذلك
أن هذه مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ، ولا سبيل إلى العلم إلا بعد
حصول الفضيلة ، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة
قبل حصول الفضيلة

وأما ما حكاها في أسباب ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لأعلم أحداً قال به إلا
ابن سينا)

ابن رشد يوضح رأيه في المعجزة فيقول (وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة على الإنسان ،
فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق ، هو ممتنع على الإنسان ، ممكن في نفسه
وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء
وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك
كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كإنقلاب العصا
ولما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد إلى
يوم القيامة

وبهذا فافت هذه المعجزات ، سائر المعجزات ، فليكتف بهذا من لم يقتنع بال سكوت
عن هذه المسألة ، وليعلم أن طريق الخواص ، في تصديق الأنبياء طريق آخر ، قد نبه
عليه أبو حامد ، في غير ما موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها
سمى النبي الذي هو الإعلام بالغيب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة
من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق)

ابن رشد يقرر (أن ما حكاها الغزالي عن الفلاسفة بخصوص الرؤيا لأعلم أحداً قال به
من القدماء إلا ابن سينا

والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا ، إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط
موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي تسميه
الحذاق منهم ، العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة « ملكاً »)

المسألة الأولى

من المسائل الطبيعية الأربع التي خالف فيها الغزالي الفلاسفة

قال الغزالي (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا بل كل شيتين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل الرى والشرب ، والشيع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرأً إلى كل المشاهدات من المقرنات في الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف

وأن قرأناها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، خللقها على التساق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للقوت ، بل لتقدير الله تعالى

وفي المقدور :خلق الشيع دون الأكل وتخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرأً إلى جميع المقرنات، وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالة (.)

الغزالي يناقش نظرية السببية فيقول (وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الحضم أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا بما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، هو الله تعالى ، فأما النار فهي جماد لا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق ، عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به) . . .

ابن رشد يدافع عن نظرية السببية التي يهاجمها الغزالي، فيقول (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات ، فقول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد

الصفحة

بلسانه ، لما فى جنانه . ولما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن بنى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا يلد له من فاعل وأما أن هذه الأسباب مكفية بنفسها فى الأفعال الصادرة عنها ، أوتّم أفعالها بسبب من خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ؛ فأمر ليس معروفًا بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير

وأيضًا فإذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء ، وأسمائها وحدودها فلولم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولولم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولاحد ، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا ، ولا شيئًا واحدًا ؛ لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه . أو أفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك ؟

فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العلم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ، ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه ؟ أو هى أكثرية ؟ أو فيها امران جميعًا ؟ فطوب يستحق الفحص عنه

وأما أن الموجودات المحدث لها أربعة أسباب : فاعل ، ومادة ، وصورة ، وغاية فذلك شيء معروف بنفسه . . . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطًا هى ضرورية فى حق المشروط ، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدودًا ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود ؛ ولذلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والقائب على مثال واحد وكذلك يفعلون فى الجواهر اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإقنان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلًا ، وكون الموجود مقصودًا به غاية ما ، يدل على أن الفاعل له ، عالم به .
والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفرق من سائر القوى المدركة

فن رفع الأسباب ، فقد رفع العقل

• • •

وصناعة المنطق تضع أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ، ورفع له

• • •

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً ، وهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فإن سموا مثل هذا عادة ، جاز ، وإلا فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟ أو عادة الموجودات ؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

« وَلَكِنْ تَجِدُوا لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا »

الغزالي يتابع النظر فى نظرية الأسباب والمسببات - انظر فيها سبق « المقام الأول » فى الفقرة رقم (٧٧٨) - فيقول (المقام الثانى مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها بالزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صلور النور من الشمس

ولما افرقت الحال فى القبول لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس وورده حتى يستقىء به موضع آخر ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب

وإذا كان ذلك كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتهما ، وفرضنا قطعتين متماثلتين لاقتنا النار على وثيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى . وليس ثم اختيار ؟

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، أو يقلب إبراهيم عليه السلام ، ورده شيئاً لا يحترق) . . .

ابن رشد يتابع نظرية السببية بالتأييد، ويدفع اعتراض الغزالي عليها، يقول (إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ، ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج، فهو لا يقدر أن يقول: إن الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول: إنها تفعل بعضها في بعض ، استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج. ولكن لست أعلم أن أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق ، وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية وأما الأعراض فلا ، فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها، وكذلك سائر الكيفيات الأربع

وأما ما نسبته إلى الفلاسفة أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتقد به، بل كل ذى علم ، فاعل عندهم بالاختيار، لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما واختيارها ليس لشيء يكمل ذواتها ، إذ كان ليس في ذواتها نقص ، بل ليكمل به من الموجودات من في طباعه نقص

وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل

في مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد

فالذى يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل)

الغزالي يناقش نظرية السببية عند الفلاسفة فيقول ؛ (والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة

فإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادة عند ملاقة القطنة النار ، أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملائقة)

ابن رشد يرد على الغزالي - انظر الفقرة السابقة رقم (٧٩٢) - فيقول :

(. . . لا يشك أحد من الفلاسفة في أن الإحراق الواقع في القطن من النار ، أن النار هي الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدأ من خارج ، هو

شرط في وجود النار فصلا عن إحراقها ، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟)
 الغزالي يتابع مناقشة نظرية السببية - انظر الفقرة رقم (٧٩٢) - فيقول :
 (فإن قيل : هذا يجرى إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكرتم لزوم المسببات
 عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين ،
 بل أمكن تفننه وتنوعه ؛ فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه سباع ضارية ،
 وفيран مشتملة ، وجبال راسية ، وأعداد مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا
 ولا شيئاً منه ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له
 وإلجواب أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم
 كونه ، لزم هذه المحالات كلها

ونحن لا نشك في هذه الصورة التي أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً
 بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم نذع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة
 يجوز ن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ
 في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه . . .

ابن رشد يرد على الغزالي - انظر الفقرة السابقة - رقم (٧٩٢) - فيقول :
 (أما إذا سلم الفلاسفة أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها
 كذلك عند الفاعل ، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته
 ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا في الأكثر فكل ما لزم المتكلمين
 من الشناعات يلزمهم

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه .
 فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل ؛ فليس ههنا
 علم ثابت بشيء أصلاً ، ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على
 الموجودات)

المصادق هو من يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود
 موضوع تعلق العلم البشري
 معنى العادة
 معنى الطبيعة
 الموجودات لازمة لعلم الله
 السبب الذي من أجله يرجع أحد الأمرين المتقابلين على الآخر

معنى الرؤيا

معنى الرحي

قوله تعالى: [قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ]

الغزالي يتابع مناقشته لنظرية السببية - انظر الفقرة رقم (٧٩٢) - فيقول (المسلكت .

الثاني : - وفيه الخلاص من هذه التشنيعات - وهو أن نسلم أن النار خلقت

خلقة إذا لاقاها قطنتان متائلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه

ولكننا مع ذلك نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق ، إما بتغير صفة النار ،

أو بتغير صفة النبي)

الغزالي يقول (رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط ، كالديدان

ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالفأر ، والحية ، والعقرب)

الغزالي يقرر (أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب

الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية ، وعلم النجوم إلى مزج القوى السماوية

بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً

من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم)

أصناف المحالات :

إثبات الشيء مع نفيه

إثبات الأخص مع نفي الأعم

إثبات الاثنين مع نفي الواحد

كل ما ليس بمحال فهو مقدور

المذاهب في قلب الأجناس

هل يمكن أن يصير الشيء شيئاً آخر ؟

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة من الممكن أن تسلم أنه يمكن أن توجد صفات الشيء ،

لكن لا يكون لها التأثير التي جرت به عاداتها ، مثل النار مثلاً ؛ فإنه يمكن أن

توجد الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنو منها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت

منه النار

اختلاف الفلاسفة والمتكلمين في تفسير قوله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ؛ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ؛

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عِلْقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعِلْقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا ، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [فالمتكلمون يقولون : إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكناً ، لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكن خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم هل للعقل طبيعة محصلة ؟ أو ليست له طبيعة محصلة ؟ وفائدة الخلاف تظهر في أنه هل قضاء العقل فيما يقضى به ، قضاء مطابق للواقع ، ولا يمكن أن يكون العقل إلا كذلك ؟ أم العقل يقضى في الشيء قضاء ، مع إمكان أن يقضى فيه قضاء غيره ، لو أنه — أي العقل — صيغ على نحو آخر ؟ فليس الاستيثاق الذي يصاحب حكم العقل دليلاً على مطابقة الحكم للواقع ، وإنما هو فقط دليل على مطابقة الحكم لطبيعة العقل التي فطر عليها .

— انظر ما قاله « ديكارت » حول العقل في التأمل الأول من تأملاته — . . . ٨١٢

المسألة الثانية

من الطبيعيات

في تعجيزهم : عن إقامة الدهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو منطبع في الجسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك الملائكة عندهم

شرح مذهب الفلاسفة في القوى الحيوانية والإنسانية
القوى الحيوانية تنقسم إلى قسمين : محركة ، ومدركة
القوى المدركة قسمان :

ظاهرة وباطنة	٨٢٠
الحواس الظاهرة خمس	
الحواس الباطنة ثلاث	
القوى المتحركة قسمان	
النفس العاقلة لها قوتان :	
قوة عامة ، وقوة خاصة	
أى (عقل نظرى) و (عقل عملى)	
الغزالي يحدد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة فى المسائل النفسية فيقول : (وإنما نريد أن نعرض على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، يبراهين العقل ولسنا نعرض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين فى تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، ولكننا نذكر دعواهم دلالة بحر العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالأدلة)	
ابن رشد يعقب على الغزالي فى رده شرحه لقوى النفس والحياة — انظر الفقرة رقم (٨١٣)	٨٢٠

البرهان الأول

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الأول على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(إن العلوم العقلية تحل النفس الإنسانية ، وهى محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم

فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم

وكل جسم فتنقسم

فدل أن محله شيء لا ينقسم)

الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الأول على تجرد النفس الإنسانية فيقول (والاعتراض

على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متميز

لا ينقسم)

نقض الفلاسفة لنقضية الجوهر الفرد

الغزالي يتابع نقضه لدليل الفلاسفة الأول على قدم النفس الإنسانية — انظر الفقرة السابقة

رقم (٨٢١) — فيقول :

 المقام الثاني : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم ،
 باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب ؛ فإنها في
 حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر لإدراك بعضه ،
 وزوال بعضه

وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس البهائم منطبعة في
 الأجسام ، ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه)
 كيف وبماذا تدرك الشاة عداوة الذئب « بحث في القوة الوهمية »
 لا يمكن أن تتناقض المقولات
 الغزالي يقرر (أن هذا الكتاب — يعنى « تهافت الفلاسفة » — ما صفناه إلا لبيان
 التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة)
 الغزالي يضطر الفلاسفة إلى أن يتخلوا عما قالوه :
 أما في النفس الناطقة

أوفي القوة الوهمية
 الغزالي يقرر أن الفلاسفة التبس عليهم الأمر فظنوا (أن العلم منطبع في الجسم انطباع
 اللون في المتلون ، وينقسم كاتقسام اللون بانقسام المتلون)
 فلعل نسبة العلم إلى عمله ، على وجه آخر
 ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ، ليست محصورة في فن واحد .

ولاهى معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به)
 الغزالي يختم جولته حول دليل الفلاسفة الأوغى على تجرد النفس الإنسانية بقوله : (وعلى
 الجملة : لا ينكر أن ما ذكره مما يقوى الظن به ، وإتما ينكر كونه معلوماً علماً
 يقينياً
 ابن رشد يقرر أن (علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة
 الجدل)

ابن رشد يتهم الغزالي بأنه لم يرو دليل ابن سينا على وجهه — انظر الفقرة السابقة

البرهان الثاني

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يحكى دليل الفلاسفة الثاني على تجرد النفس الإنسانية فيقول (قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي ، وهو المعلوم المجرد عن المواد ، منطبقاً في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسائية ، لزم انقسامه بالضرورة انقسام الجسم) .

الغزالي يرد على دليل الفلاسفة الثاني على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(والاعتراض على هذا ما سبق — انظر الفقرة السابقة رقم (٢٨١) — .

الغزالي يعود إلى بيان الصعوبات التي تكتنف دعوى إثبات الجوهر الفرد — انظر .

الفرق السابقة رقم (٢٨١) —

ابن رشد يحيل في رده على الغزالي بخصوص موقفه من الدليل الثاني على تجرد النفس الإنسانية

على ما رده عليه بخصوص موقفه من الدليل الأول — انظر الفقرة السابقة رقم

(٨٢٧) —

أرسطو يقرر (أن الشيخ لو كان له عين كبين الشاب ، لأبصر كما يبصر الشاب)

ويشرح ابن شدكلام أرسطو قائلاً (يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي خلق الشيخ في

قوة الإبصار ليس هو من قبيل هرم الآلة .

ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم ، والإغماء

والسكر ، والأمراض التي يبطل فيها إدراك الحواس ، فإنه لا يشك أن القوى ليس

تبطل في هذه الأحوال

وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش .

وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة)

ابن رشد يقرر (أن الكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله تعالى به

من الناس العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه

المسألة للجمهور عند ما سأله

بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى :

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»

ابن رشد يقرر أن (تشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى ، فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم بطلان آلتها ، ولا تبطل هي فيجب أن يكون حالها في الموت كحالتها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لاثق بالجمهور في اعتقاد الحق ، وبينه العلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه وتعالى :

[اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا] ٨٣٤

البرهان الثالث

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يحكي دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : إن العلم لو حل في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان

والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص)

الغزالي يرد على دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(وهذا هوس ، فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعاً ، وذاتاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وإن كان في جزء من جملة بغداد) .
ابن رشد يرد على الغزالي دفاعاً عن براهين الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية قائلاً (أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان . وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه ، فيبين أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام ، وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ، وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو

الصفحة

مخصوص ، كان بيننا أنا إذا نسبتنا إليه الإبصار مطلقاً أنه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك
ولما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من
قبيل أن جزءاً منه عالم
لكن كيفما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم بنفسه)

٨٣٥ . . .

البرهان الرابع

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الرابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول إن كان العلم
يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً. فبالجهد ضده ، فينبغي أن يجوز قيامه
بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الإنسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً
بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك
المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه)
الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة الرابع على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (إن
هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم
والإنسان ، وهي معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشترك إليه ،
فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل .
آخر وذلك لا يدل على أنها لا تحل في الأجسام)
ابن رشد يرد نقض الغزالي للدليل الفلاسفة الرابع فيقول : (هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ههنا ،
ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه ، لا أنه ليس يحل
جسماً أصلاً

والذي عارضهم به في هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع إلى
التضادات معاً ، وهي مع هذا جسمية

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا في إثبات بقاء النفس ، إلا من لا
يؤبه بقوله)

٨٣٩

البرهان الخامس على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

- (إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه
 والتالى محال ؛ فإنه يعقل نفسه ؛ فالمقدم محال)
 الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (قلنا :
 مسلم أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، ولكن إذا ثبت لزوم بين
 التالى والمقدم ، بل نقول : لا نسلم لزوم التالى ، وما الدليل عليه ؟)
 الغزالي يقرر (أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ،
 كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف
 ذلك ، وخرق العادة عندنا جائز)
 ويرد على هذا الرأى ابن رشد قائلا : (أما قوله : إنه يجوز أن تخرق العادة فيبصر
 البصر ذاته ، فقول في نهاية السفسطة والشعوذة)
 للغزالي يقول : (سلمنا أن الحس لا يدرك نفسه ، ولكن لم إذا امتنع هذا في بعض
 الحواس يمتنع في بعض ؟ وأى بعد في أن يفترق حكم الحواس في بعض الإدراك ، مع
 اشتراكها في أنها جسمانية ، كما يختلف البصر واللمس ، في أن اللمس لا يفيد
 الإدراك إلا بانصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ويخالفه البصر ؛ فإنه
 يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الحنف ؛ لأنه لم يبعد عنه
 وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم فلا يبعد أن يكون
 في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ، ويخالف سايرها في أنها تدرك نفسها)
 ويرد ابن رشد على هذا قائلا : (أما قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني
 يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا
 علم امتناع هذا)

البرهان السادس على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار ، لما أدرك آله ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ، ولا محلا ، وإلا لما أدركه)

الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة السادس لإثبات أن النفس الإنسانية مجردة فيقول (لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة على العادة ؛ إذ نقول : لم يستحيل أن تتفرق الحواس في هذا المعنى ، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام ؟ ولم قلتم : إن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ؟ ولم يلزم أن يحكم من جزئ معين على كل مرسل ؟)

بحث في قيمة استقراء

ابن رشد يرد نقض الغزالي لدليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(أما اعتراضه على أن ما هو جسم أوقوة في جسم ، فليس يعقل ذاته ، بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام ، وهي لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين)

ابن رشد يقرر (أن ما حكى عن الفلاسفة من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك ، وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك أنه إنما كان يلزم هذا ، لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بمجده ، وليس الأمر كذلك ، لأننا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، ولستنا ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكنها ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم أوليست في جسم)

ابن رشد يقرر أن (معاندة أبي حامد بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم ؛ فهي لعمري حق

وقد اختلف القدماء في هذا ، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم فإن ذلك ليس بينا بنفسه ، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً ٨٤٧

البرهان السابع على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : القوى الإدراكية بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكفلها . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراكية توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقبيها الخفي والأضعف كالصوت العظيم للسمع

والنور العظيم للبصر

فإنه ربما يفسد ، أو يمنع عقبيه من إدراك الصوت الخفي ، والمثيرات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها

والأمر في القوى العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها النظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها) .

الغزالي ينقض دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر)

ابن رشد يقول عن دليل الفلاسفة السابع الذي يعانده الغزالي بالاعتراض السابق—

انظر الفقرة رقم (٨٤٨) — (وهذا لا عناده له ، فإن كل ما يتأثر عن المحال ، عند حلول الصورة فيه تأثراً موافقاً ، أو منافراً قليلاً كان ، أو كثيراً فهو جسماني ضرورة وعكس هذا ، أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسماني ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه

والسبب في هذا ، أن كل كون ، فهو تابع لاستحالته) ٨٤٩

البرهان الثامن

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند الأربعين سنة
فما بعدها

فيضعف البصر ، والسمع ، وسائر القوى
والقوة العقلية في أكثر الأمر إنعما تقوى بعد ذلك)
الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول :
(نقصان القوى وزيادتها له أسباب كثيرة لا تنحصر ؛ فقد تقوى :

بعض القوى في ابتداء العمر
وبعضها في الوسط
وبعضها في الآخر
وأمر العقل أيضاً كذلك)

ابن رشد يرد على نقض الغزالي دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول
(أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي ، وكان الحار الغريزي
يدركه النقص عند الأربعين ، فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك ، كسائر القوى ،
أعني أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزي ، أن يشيخ بشيخوخته . وأما إن
توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها) .

البرهان التاسع

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم وعوارضه ، وهذه الأجسام لا تزال تنحل ،
والغذاء يسد مسد ما يتحل ، حتى إذا رأينا صبيّاً انفصل من الجنين ، فيمرض
مراراً ، ويذبل ، ثم يسمن ويتمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين

شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال
بل كان أول وجوده من أجزاء المتي فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المتي ، بل
انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم »
ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبقى فيه علوم من أول
صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه

فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن وأن البدن آله
الغزالي ينتقض دليل الفلاسفة التاسع ، على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (إن هذا
ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر ، فإنه يقال :
إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك على وجوداً غير الجسم
وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ؛ فإنه يبقى في الصبي إلى الكبر ،
وإن تبدل أجزاء الدماغ)

ابن رشد يرد على الغزالي نقده لدليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية
فيقول (هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن
في الأشخاص جوهرًا باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست في
سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فتفوا المعرفة
واعترض أبي حامد على الدليل صحيح)

البرهان العاشر

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة العاشر على تجرد النفس الإنسانية فيقول : (القوة العقلية
تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان
المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد ،
فإن المشاهد :

في مكان مخصوص

ولون مخصوص

ومقدار مخصوص

ووضع مخصوص

الصفحة

والإنسانية المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور ، بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على أون المشاهد وقدره ، ووضعها ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل ، يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، بقي حقيقة الإنسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص) ٨٥٧

المسألة الثالثة

من الطبيعيات

للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلان
 الدليل الأول
 رأى ابن سينا في تعدد النفس الإنسانية بتعدد الأبدان
 الاعتراض على رأى ابن سينا في تعدد النفوس ، بأن التعدد إنما يأتي من قبل
 المادة
 حقيقة النفس الإنسانية
 اختلاف الفلاسفة في النفس الإنسانية
 العقل المفارق
 رأى «أرسطو» و «أنا كساجوارس» في المحرك الأول ٨٦٣

المسألة العشرون

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام

ابن رشد يقرر (أن الغزالي أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد ، وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول
 والقول بحشر الأجساد ، أقل ماله أنه منتشر في الشرائع ألف سنة .
 والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين .
 وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء نبي إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام

بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها)
موقف الفلسفة من هذه القضايا :

هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد ؟

وهل هو موجود ؟ أو ليس بموجود ؟
الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام ، أسلموا
وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام
ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي ، وهم الأنبياء عليهم السلام
ولذلك أصدق كل قضية هي أن : كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبيا ،
ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء »
كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالفها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا
شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت
بالعقل والوحي

ابن رشد يرى أن ورود المعاد الجسماني ، هو من قبيل التمثيل
معنى قوله تعالى :

[مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ]
معنى قوله صلى الله عليه وسلم (فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر
بخطأ بشر)

معنى قول ابن عباس (ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء)

ابن رشد يقرر (أن الوجود الآخروي نشأة أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل
من هذا الطور

وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أننا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى
طور مثل انتقال الصور الجملادية إلى أن تصبح مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية
والذين شكوا في هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين
يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية
للإنسان إلا التمتع بالذات
هذا مما لا يشك فيه أحد .

ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكما بأجمعهم يقتلونهم

الصفحة

	ومن لم يقدر عليه ، فإن أتم الأقاويل التي يمتنع بها عليه ، هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز)
	ابن رشد يصرح أن ما رد به أبو حامد على منكري البعث هو صحيح
	ابن رشد يوضح الطريق إلى معاندة منكري البعث
٨٧٤	ابن رشد يوقع الغزالي في مأزق ، ويلزمه بالتورط فيما تورط فيه الفلاسفة
٨٧٥	ملحق

رقم الإيداع	١٩٩٩/١٧٦٩٣
الترقيم الدولي	ISBN 977-02-5958-6

١/٩٩/١٠٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)

Dhakha'ir al-'Arab

37

TAHĀFOT AT-TAHĀFOT

d'Abī-l-Walid Moḥammad ibn ROSHD
(Averroës)

Première Partie

Edition Critique

Par

Solaymān Donyā

٢٠٠٣/١٩/٠١



Bibliotheca Alexandrina



0461359



DAR AL-MAAREF